

הפרומתאים היהודים: מייסד מדינת היהודים קורא ב'מדינת היהודים'

דוד אוחנה

הציונות כמשיחיות חילונית

הציונות הייתה התשוקה הפרומתאית של היהודים בעת החדשה. בבנימין זאב הרצל, חוזה מדינת היהודים, ובדוד בן-גוריון, מייסד המדינה, דבקה תשוקת האדם המודרני להיות אדון לעצמו, למרוד בגורל שהכתיב את מצבו הנוכחי, לכונן את ההיסטוריה ולעצב את החברה מחוץ לנסיבות קבלתן. כדי להגשים את פרויקט המודרניות גייסו חסידיה את הנאורות, דהיינו: את התבונה, את הקידמה ואת המדע בשירות תשוקתם. תשוקה פרומתאית זו עמדה ביסוד האידאולוגיות הפוליטיות של המאה התשע-עשרה והזינה את דפוסי המשטרים שקמו בעקבותיהן במאה העשרים.¹ הרצל ובן-גוריון היו מודרניים בכך שביקשו למסד את המציאות הפוליטית והחברתית בצלמו ובדמותו של היהודי החילוני.

בבסיסן של הדתות החילוניות עמדה תשוקתו המשיחית-חילונית של האדם המודרני, שהתיימר לעצב במו-ידיו הן את העולם הזה והן את העולם הבא בתוך העולם הזה. האידאולוגיות המהפכניות המודרניות, ובכללן הציונות, תרגמו את המאויים הדתיים הנושנים למושגים חילוניים ופוליטיים: הדת חולנה והייתה להיסטוריה; מלכות השמים נתחלפה במלכות האדם; והתשועה הטרוסצנדנטלית הומרה בתשוקה פרומתאית. הרצל ובן-גוריון הפנימו את השיעור ההיסטורי של המהפכות הפרומתאיות, ותשוקתו של האדם היהודי המודרני עמדה ביסוד מחשבתם המדינית ובמרכז פעולתם המשיחית-חילונית הפוליטית.

האם ראוי ליהודים 'לדחוק את הקץ' ולקרב את ביאת המשיח? האם הם יכולים לשאת את חזון אחרית הימים על כתפיהם הדלות ולהגשימו

1 דוד אוחנה, התשוקה הפרומתאית: השורשים האינטלקטואליים של המאה העשרים מרוסו ועד פוקו, ירושלים 2000.

המשיחיות היהודית מייחדת אותה מענפים אחרים של המשיחיות הנוצרית. ייחוד נוסף הוא יחסה להיסטוריה הממשית: העובדה שבנקודת זמן בעבר הייתה ליהודים ריבונות, הביאה לרצונם של סוביקטים יהודים בעלי תודעה עצמית לחדש ימיהם כקדם. הפרדוקס הוא שהגלות שימשה קונקרטיזציה של העתיד המשיחי נוכח הזיכרון המיתי.⁵ השבתאות הייתה ניסיון נועז ויומרני ביותר להעיר את הפסיביות היהודית.

הציונות – שמרדה בגזירת הגלות – צמחה בה בעת עם האידאולוגיות המהפכניות של המאה התשע-עשרה שגם בהן ניכרה משיחיות פרומתאית. במשיחיות זו הגאולה איננה פסיבית או דטרמיניסטית, אלא היא נישאת על ידי סוביקט מודרני, המכונן את עצמו ואת חברתו ומתיימר לעצב גם את עולמו המושלם בתוך המציאות החלקית. במשיחיות הפרומתאית, הפעילות האנושית היא המביאה את הגאולה. לתודעה יהודית מודרנית זו תרמה תפיסתו של הרמב"ם השולל את היסוד הקוסמי בחזון הגאולה, ובכך מאפשר לראות בעידן המשיחי התרחשות היסטורית הכפופה לחוקי הטבע. הרמב"ם הבין את המעבר לעידן המשיחי באחרית הימים באמצעים רציונליים.⁶ לרציונליזציה זו של התהליך המשיחי ניכרה השפעה רבה בתודעה הקדם-ציונית. הענקת האזרחות ליהודים באירופה שלאחר האמנציפציה הפסיקה בעצם את תודעת מצב הגלות, שכן בעקבות האמנציפציה נדרשו היהודים לוותר על הציפייה המשיחית. ניתן לומר שאת הצעד השני ביציאה מהמשיחיות ובכניסה להיסטוריה עשה – לאחר הצעד הראשון שנקט הרמב"ם – משה מנדלסון.

השקפה היסטורית רדיקלית יותר נקטו ארבעה משכילים יהודים כבר בסוף המאה השמונה-עשרה: דוד פרידלנדר, שלמה מימון, שאול אשר ולצרוס בן-דוד.⁷ בהתבססו על דעת מיעוט שצוטטה בתלמוד המגבילה את הפעילות המשיחית לתקופה המקראית, הסיק לצרוס בן-דוד שהאמונה היהודית יכולה להתקיים מעתה בלא הציפייה המשיחית, שנתגשמה בעידן הנאורות על ידי שליטי המדינות. מכיוון שלא ניתן לזנוח לחלוטין את האמונה המשיחית העתיקה, כל שנותר היה הוא להעניק לה פירוש מחודש. ואולם, למרות ייחוס משמעות משיחית לאמנציפציה, סירבו רבים לבטל את יחסם העתידי לגאולה הלאומית.

יהודה חי אלקלעי וצבי הירש קלישר ראו באמנציפציה אתחלתא דגאולה:

הלכה למעשה? האם העידן המשיחי תלוי במעשיהם של בני אדם? לפנינו שלוש גישות המתמודדות עם שאלות אלה: הגישה הראשונה היא גישה דטרמיניסטית, המניחה שהכול נקבע מראש; לפי הגישה השנייה, מועד הגאולה אינו קבוע מראש, והוא ייקבע כאשר עם ישראל יהיה ראוי לגאולה; ולפי הגישה השלישית, אמנם ביאת המשיח תתקיים ללא תנאי בזמן קבוע – אך אם עם ישראל יהיה זכאי הוא יוכל להחיש את הגאולה. שתי הגישות האחרונות אפיינו את דעת הרוב בעם ישראל, ולפיהן יהודים מסוגלים להאיץ במעשיהם את ביאת המשיח. מרד בר-כוכבא בשנת 132 לספירה – השילוב האחרון של ממלכתיות יהודית וחזון משיחי לפני הגולה – היה 'קו פרשת המים' ביחס הפסיבי או האקטיבי למשיחיות: מימי החשמונאים ועד אליו שיקפו המרידות בשלטון הזר תפיסה של פעולה מדינית וצבאית לקירוב הגאולה; אחרי כישלונם נקבע האיסור למרוד והאיסור 'לעלות בחומה', כאשר בינתיים שומה על היהודים להיות יותר בגזירת הגלות.² מרד בר-כוכבא, המעשה המשיחי האקטיבי האחרון, ילד אפוא את האמונה המשיחית-הפסיבית של היהודים בימי הביניים.

צמיחתה של הציונות הייתה, מנקודת מבטה של ההיסטוריה היהודית, נקודת מפנה במעבר מ'משיחיות טרנסצנדנטלית' ל'משיחיות פרומתאית'.³ כאמור, ממרד בר-כוכבא ועד הופעת הציונות, אופיינה אמונתם של יהודים רבים במשך קרוב לאלפיים שנה במה שאני מבקש לקרוא 'משיחיות טרנסצנדנטלית' – משיחיות שלפיה הגאולה נתונה לשליטתם של כוחות על-טבעיים וקץ ההיסטוריה נדחה. במסגרת זו, מתקיימת מערכת המושגים והאמונה של מעשה הגאולה בלי קשר לרצונם או לפעולתו של האדם, התהליך ההיסטורי מתעצב על פי גישה אפוקליפטית א-היסטורית, וקץ ההיסטוריה הוא פענוחה של מציאות נסתרת מעיני אנוש, אך קבועה מראש.⁴ תפקידו המוגבל של היהודי בימי הביניים היה להסתפק בזירוז הגאולה במעשיו האישיים, אך הגאולה עצמה הופקדה בידי מלכות שמים. מצב זה עתיד היה להשתנות בעידן המודרני, אם כי השינוי לא חל ביום אחד.

ההיסטוריה של היהודים היא היסטוריה ייחודית. שלא כעמים אחרים שהוגלו ונטמעו בחברות אחרות במשך ההיסטוריה, בקיבוצים יהודיים רבים בתפוצות הופנמה תודעת הגלות. המשיחיות של רבים מהם הייתה הן הסיבה לכידול היהודים בגלות הן תוצאתו: הציפייה לגאולה הזינה בידול זה, והבידול העמיק את הציפייה המשיחית לשוב לציון. תלות זו של

5 Jacob Katz, 'Israel and the Messiah', *Commentary*, 73 (1982), pp. 34-41

6 רבקה ש"ץ-אופנהיימר, 'הציונות היא משיחיות (בדיעבד, לא מלכתחילה)', נקודה, 145 (1990), עמ' 24-28.

7 שמואל פיינר, השכלה והיסטוריה: תולדותיה של הכרת עבר יהודית מודרנית, ירושלים 1995, עמ' 73.

2 אליעזר שביד, 'משיחיות – גלגוליו של רעיון', סקירה חודשית, סח, 31, 12 (1984).

3 דוד אוחנה, משיחיות וממלכתיות: בן-גוריון והאינטלקטואלים בין חזון מדיני לתאולוגיה פוליטית, שדה בוקר 2003.

4 שלום רוזנברג, 'גאולה והיסטוריה', עלון למורה ההיסטוריה, 6 (תשנ"ז), עמ' 47-57.

אדם הנישא על ידי התנועות הלאומיות בראשית המאה העשרים. מסורת זו משחזרת את העבר הלאומי ההרואי, ומבקשת לדברי בריצ'בסקי להחזיר עטרה ליושנה, וכהכרזתו: 'הציונות היא המשכה של המשיחיות'.⁸

הרצל, בן-גוריון והמשיחיות הפרומתאית

המשיחיות הפרומתאית ניכרת היטב בדימויו, בחייו ובכתיבתו של הרצל. דוד ליטבק, גיבור אלטנוילנד, מבהיר לאורחיו כי עם ההתעוררות הלאומית, היהודים המודרניים לא יוכלו לצפות למאומה ממחוללי הכשפים המופלאים, כי הכול נתון בכוחם.⁹ בהרצל נתגלם הדימוי של 'האנשה משיחית', דבר הבא לידי ביטוי בחלומו כבר בגיל צעיר:

בהיותי כבן שנים עשרה שנה נזדמן לידי ספר אשכנזי אחד – את שם הספר אינני זוכר כיום – ובו קראתי במקרה על אודות משיח מלך ישראל, אשר רבים מהיהודים גם בדורות אלה מחכים אליו בכל יום שיבוא, והוא יבוא כעני רוכב על החמור. [...] שברי האגדה המשיחית עוררו את דמיוני. לבי נתמלא צער וגם געגועים בלתי ברורים. לא ידעתי בעת הראשונה על מה אני מצטער ועל מי אני מתגעגע. והנה באחד הלילות, בעלותי על משכבי, עלה פתאום על לבבי זיכרון הסיפור של יציאת מצרים.

הסיפור ההיסטורי של יציאת מצרים והאגדה על אודות הגאולה העתידה לבוא על ידי מלך המשיח עלו בלולים בדמיוני. העבר והעתיד – הכל היה בעיני לאגדה יפה ומלאה קסם, למין שירה רוממה ונהדרה. ובמוחי נולד אז הרעיון לכתוב פואמה על אודות מלך המשיח. לילות אחדים לא נתן לי רעיוני זה לעצום את עיני. בושתי לספר לאיש הרהורי לבי על דבר מלך המשיח. ידעתי כי ילעגו לי ויקראו: 'הנה בעל החלומות!' באו ימי הבחינות בבית הספר, באו גם ספרים חדשים (שירי היינריך היינה נחשבו אז בעיני כחדשים, שאך זה מקרוב באו) ויסיחו את דעתי מחבלי המשיח, אך במעמקי נפשי, כפי הנראה, נתרקמה האגדה הלאה, גם שלא מדעתי. והנה באחד הלילות חלמתי חלום נפלא: מלך המשיח בא, והוא זקן מלא

שחרור הסובייקטים היהודיים נתפס כשלב בדרך לשחרור הקולקטיב היהודי הלאומי. בכך היו למבשריה המסורתיים של הלאומיות היהודית המודרנית שהיוותה התפתחות חדשה במחשבה היהודית, והתירה ואף דרשה התממשות של חזון משיחי באמצעות מעשה אנושי. מכאן נפתחה הדרך למעבר המהפכני ממשיחיות טרנסצנדנטלית למשיחיות פרומתאית, שעיקרה אקטיביזציה אנושית של הגאולה: יהודים בעלי תודעה מודרנית בארץ-ישראל הם המאצים את הפרויקט המשיחי, כולל דרך התיישבות בארץ-ישראל, המקרבת קץ משיחין.

אמנם היהודים הם שהעניקו את רעיון הבחירה לאומות העולם, אך הפוליטיזציה של המשיחיות היהודית הייתה תוצאה של השפעות זרות. הצהרותיה ההיסטוריות של הפילוסופיה הציונית הושמעו בעקבות ניצחונותיהן של תנועות לאומיות אחרות: הרב אלקלעי הטיף להתיישבות יהודית בארץ-ישראל בהשראת מלחמת העצמאות היוונית ועליית הלאומיות הסרבית; הספר רומי וירושלים של משה הס נתחבר בהשפעת איחוד איטליה; משה לייב לילינבלום קרא לתחייה יהודית בעקבות התחייה הלאומית ההונגרית; ואוטואמנציפציה של יהודה לייב פינסקר נכתב על רקע ייסוד ממלכת בולגריה. אי-אפשר אפוא להבין את שורשי הציונות ואת הולדתה מבלי לעמוד על יחסי הגומלין בין התודעה העצמית המשיחית של רבים מהוגי הציונות שביקשו לכונן 'אוטופיה רסטורטיבית' במולדתם ההיסטורית – ובין אקלים הדעות המשיחי הפוליטי של התנועות הלאומיות באירופה.

שתי מסורות לאומיות התרוצצו במחשבה היהודית המודרנית במפנה המאות. האחת היא המגמה ההיסטוריו-ציסטית-לאומית שאחד העם היה נציגה הבולט. מגמה זו הדגישה את נדבכי דורות העבר כסוללי דרך לתחנת הגאולה הלאומית במיטב מסורת הקידמה המערבית. הלאומיות, על פי אחד העם, נשענה גם על המסורת האירופית במאה התשע-עשרה, שביקשה לשלב את הייעוד הלאומי בשאיפת הכלליות. ל'רומי השלישית' של ג'וזפה מציני, בעלת הייעוד המשיחי, ולפולין של אדם מיצקביץ', 'כריסטוס של האומות' – הוסיף אחד העם את המוסר הלאומי כייסודה האוניברסלי של הלאומיות היהודית. שלא כמותם הוא דווקא חשש מהאופי הרומנטי והאקטיבי-משיחי, ומסיבה זו נרתע מהרצל ומהמשיחיות שלו. אופיו האליטיסטי הרחיק אותו מיומרתה של הציונות להיות תנועת המונים. אחרי משבר אוגנדה הזהיר אחד העם כי כל המצדד בציונות המדינית דומה לתומכי שבתי צבי ויעקב פרנק. המגמה השנייה הייתה המסורת האקזיסטנציאלית הלאומית-יהודית, ההרואית והאסתטית, מבית מדרשו של מיכה בריצ'בסקי. זוהי מסורת גבורה הלקוחה מן התרבות האירופית במאה התשע-עשרה, שהגיעה למיצויה בכתיב תומס קרלייל, ולפיה מייצג הגיבור את הטיפוס החדש של

8 שמואל אלמוג, 'המשיחיות כאתגר לציונות', צבי ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה, ירושלים 1984, עמ' 437.

9 ראו רוברט ויסטרייך, 'הרצל בעקבות המשיח', דוד אריאלי-ייואל ואחרים (עורכים), מלחמת נוג ומגו: משיחיות ואפוקליפסה ביהדות – בעבר ובימינו, תל אביב 2001, עמ' 129.

הוד ותפארת, ויקחני על זרועותיו וידאה אתי על כנפי רוח. על אחד העננים המלאים זוהר פגשנו בתמונתו של משה רבנו (קלסתר פניו היה דומה לפני משה, החצובים שיש, אשר עשה מיכלאנגלו. מילדותי הייתי אוהב להתבונן בציורי הפסל הזה). ומשיח קרא למשה: אל הילד הזה התפללתי! ולי אמר: לך ובשר להיהודים, כי עוד מעט ובוא אבוא וגדולות ונפלאות אעשה לעמי ולכל העולם! – הקיצוני, והנה חלום. את החלום הזה שמרתי בלבי, אך לא ערבתי לספרו לאיש.¹⁰

דימויי המשיח המשיכו ללוות את הרצל בכל אשר פנה, אם בהערצה ואם בלגלוג. מתנגדיו – ליברלים, רפורמים, סוציאליסטים ואורתודוקסים – ראו בציונות תנועה פסידו-משיחית; ידידו מקס נורדאו הסתייג במאמרו 'על דבר הציונות' (תרנ"ח) מיצירת זהות בין המשיחיות ובין הציונות; יריבו אחד העם האשימו ב'ליבוני' אש כוזבת; אחרים השווהו לשבתי צבי, לדוד ראובני ולשלמה מולכו.

אגדת הרצל אכן נעטפה בהילה משיחית, ואף הרצל הפנים אותה עד כדי כך שערך בעצמו השוואה בינו לשבתי צבי: 'ההבדל ביני ובין שבתי צבי (כמו שאני מתארו לעצמי) מלבד השינויים באמצעים הטכניים, המחויבים לרגל הבדל התקופות, הוא כזה ששבתי צבי גידל את עצמו כדי להידמות לגדולי הארץ, ואילו אני מוצא את גדולי הארץ קטנים כמוני'.¹¹ ד"ר יוסף שמואל בלוך הזהירו לבל יתפתה ויצגי את עצמו משיח, שכן כל המשיחים 'הביאו תוצאות הרות אסון ליהודים'; מרגע שמשיח 'עוטה בשר ודם הוא חדל להיות המושע'.¹² הרצל נזהר ולא חצה את הסף השבתאי. המלך ויקטור עמנואל השלישי סיפר לו בפגישתם ב-1904 שאחד משארי בשרו הרחוקים קשור בשבתי צבי, והוסיף ושאל אם יש יהודים שעוד מצפים למשיח. הרצל רשם ביומנו את תשובתו למלך:

"כמובן הוד רוממותך, בחוגים הדתיים. בחוגים שלנו, בקרב המשכילים והנאורים, ברור שאין הדבר הזה קיים".

ואז התברר לי שסבר שאני רב.

"לא, לא, Sire, התנועה היא לאומית טהורה". וכדי לשעשע אותו סיפרתי לו כיצד בארץ-ישראל נמנעתי מלעלות על חמור לבן או סוס לבן, כדי שלא יביכו אותי ויחשבו אותי למשיח. הוא צחק.¹³

10 ראובן בריינין, חיי הרצל, ניו-יורק 1919, עמ' 17-18.

11 ויסטריק, (לעיל, הערה 9), עמ' 137.

12 Chaim Bloch, 'Theodor Herzl and Joseph S. Bloch', *Herzl Year Book*, 1 (1958), p. 158

13 עניין היהודים, ג, עמ' 256.

ב-1901, שלוש שנים לפני פטירת הרצל, פנה אליו אביגדור גרין במכתב לווינה, וביקשו לסייע לבנו דוד גרין (לימים בן-גוריון) בן החמש-עשרה להתקבל לבית מדרש לרבנים המתמחה גם במדעים. המכתב מובא כאן לראשונה במלואו הן בשל חשיבותו ההיסטורית וסגנונו המיוחד, והן בשל היותו עדות בת הזמן לכוחו של 'מלך היהודים' ולהשפעתו העצומה על מייסדה לעתיד של מדינת היהודים:

רבא דעמיה, מדברנא דאומתיה, לפני מלכים יתיצב מר ד"ר הרצל ב"ר

אף כי קשה לי לבוא בענין פרטי לפני אדוני המרום, אשר מטרת חייו ומגמת פניו הם עניני כלל האומה, אך ראיתי ונתון אל ליבי כי עניני הפרטי הוא נוגע לעניני הכלל, על כן אמרתי אשפך שיחי לפני אדוני, כי מאן דכאיב ליה כאיכא אזיל לבי אסיא ומי שיחוש מצוקת הנפש יגיד צרתו לפניך, אדוני הנעלה, כי נשיא אלהים אתה בתוכינו. אדוני ומרעיו אנשי המופת שמו את ליבם זה ימים ושנים להרים את קרן אומתנו המעולל בעפר, אך נכון לא נעלם מאת אדוני, כי היסוד והבסיס לכל עם ועם המה בני הנעורים, כי אם אין גדיים אין תישיש. היו ימים ועמים אחרים דאגו לבנינו ויקבלום בזרועות פתוחות לבתי ספרם ועשו מהם אנשים חכמים ומשכילים אבל לא יהודים; ובעוונותינו הרבים נתקיימה בנו קללת אלהים 'בניך ובנותיך נתונים לעם אחר'. אך זה שנים אחדות, אשר גם זאת לא הייתה כי גדלה שנאתם של עם הארץ לנו עתה מאהבתם הכוזבת לנו לפנים, ותחת אשר קרבונו לפנים ביד שמאלם, ירחונו עתה בשתי ידיים... ולא יתנונו לבקר בבית ספרם, כי אם אחד בעיר ושנים במשפחה ממש ומה נעשה עתה לבנינו האומללים ולכשרונותיהם הנעלים ההולכים וכלים ויורדים לטמיון?

הנה גם אני הצעיר באלפי ישראל ברכני ה' בבן נעלה וחרוץ בלמודו עודנו במבחר ימי נעוריו, כחמש עשרה שנה, מלא כרסו בתלמוד, ומלבד שפתנו שפת עברית, יודע הוא גם שפת המדינה, חכמת החשבון ועוד, ונפשו חשקה בלמודים אך סוגר לפניו כל בית הספר מבוא, כי עברי הוא. גמרתי אומר לשלחתו חוצה לארץ להשתלם במדעים וייעצוני אחדים לשלחו ווינה, כי שם יש גם מרכז לחכמת היהודים, בית מדרש לרבנים, ואומר אבוא נא עם הספר לפני אדוני להיות למליץ בעד בני ולהנות מאת אדוני עצה ותושיה, כי מי כמוהו מורה? ומי יוכל בלעדיו ליעצני מה לעשות, אחרי כי אין בכחי לפרנס את בני החביב לי כאישון עיני.

הנני מחלה את פני אדוני לסלוח לי על בואי להטרידו בענין פרטי הנוגע לנפשי, כי עוד הפעם הנני שונה את דברי, כי הענין הזה אעפ"י שהוא נראה כענין פרטי, הוא ענין כללי ועקרי, כי הוא נוגע בנפשות רבבות אלפי ישראל המבקשים דעת – ואין ...

השתחווית

אביגדור גרין¹⁴

בן-גוריון לא זכה שהרצל ישיב לאביו, אולם חמש שנים קודם לכן, ב-1896, שנת פרסום מדינת היהודים, כשהתלווה לאביו בהיותו בן עשר לתפילה בבית הכנסת, שמע כי 'פשט הקול בעיר שמשיח בא, והוא נמצא עכשיו בוינה, ויש לו זקן שחור ושמו הרצל'.¹⁵ סופר עליו שהוא 'גבה-קומה ויפה-תואר וזקן שחור לו, איש פלאים'.¹⁶ בן-גוריון הביט בתמונתו של הרצל והיה נחוש 'ללכת בעקבותיו בו ברגע אל ארץ אבותיי'. וכך כתב מייסד מדינת היהודים על מבשר מדינת היהודים: 'הרצל אמנם היה המשיח, שכן חשמל את תחושת הנוער למחשבה כי אכן ארץ-ישראל ניתנה להשגה. ואולם הרצל הוסיף ואמר כי הדבר יתבצע רק במעשה ידינו'.¹⁷

ההבנה העצמית של בן-גוריון הצעיר ש'מעשה ידינו' הוא התנאי להגשמת משיחיותו החילונית של הרצל – היא מרכזית בעיצוב דרכו האינטלקטואלית והפוליטית בהמשך. שמונה שנים לאחר מכן, כשהוא המום ממותו הפתאומי של הרצל שכוונה 'המשיח', כתב בן-גוריון מכתב נרגש אל חברו הטוב שמואל פוקס. הדברים מרתקים בבחינת הבניה מיתית (הגיוגרפיה) מודעת לעצמה של הרצל המתואר כ'שמש הציונות', 'בעל רצון האלים':

השמש איננו, אבל אורו עודו זורח [...] ניצני התחייה הרעננים, שזרע זה בלשד עצמותי בלבותינו לא יכלו לנצח! [...] תמיד תנוח מחשבתו הנעלה במוחנו. התשוקה הכבירה לעבודת התחייה, שהאציל עלינו בעל רצון האלים, תהמה בקרבנו עד כלותנו את העבודה הגדולה שלה הקריב המנהיג הגדול את חייו הנישאים. [...]

[...] לא יקום עוד איש נפלא כזה המאחד בקרבו את גבורת המכבי

14 ארכיון בן-גוריון, חטיבת התכתבות, 1901.

15 דוד בן-גוריון, זכרונות, א, תל אביב 1971, עמ' 7.

16 דוד בן-גוריון, בית אבי, תל אביב תשל"ה, עמ' 16.

17 David Ben-Gurion, *Recollections*, London 1970, p. 34.

עם מזימות דוד, אומץ-לב רבי עקיבא, שמת ב'אחד' וענות הלל את יופי רבי יהודה הנשיא ואהבת אש של רבי יהודה הלוי. [...]

פעמיים חרבה ארצנו וגלינו לארצות נוכריות – ועודנו חיים: אלפיים שנה שקענו בעבדות, נבזינו והתבזינו, כל עצמותינו יבשו, כל קרן אור חם, רק חושך בית הקברות – ופתאום איש כולו חופש, אור, תקווה, אמונה ועבודה: ופתאום – התעוררות, התקרבות, הישרת קומתנו, שאיפה לחופש, לעבודה, לתחייה.¹⁸

במיתפיציה זו של הרצל, מנגיד בן-גוריון בין הגלות, המתוארת כ'עבדות', 'חושך בית הקברות' – לבין הציונות נוסח הרצל, המגלמת חופש, אור ותחייה. במקום אחר הוא מתאר את הגלות כ'חווייה אומללה, דלה, מרודה, מפוקפקת, ואין להתגאות בה, להפך – יש לשלול אותה תכלית השלילה'.¹⁹ לשלילת הגלות של בן-גוריון היו השלכות על תפיסתו בדבר 'קפיצות' בהיסטוריה, ושכירת הרצף של ההיסטוריה היהודית.²⁰

הציונות הייתה אפוא תנועה של אוטואמנציפציה – שחרור עצמי הכרוך בשחרור מהגלות. מאוחר יותר סבר בן-גוריון שהגלות איננה מרחב פיזי בלבד, אלא היא מצב שבתודעה: אפשר שהוצאנו את היהודים מהגלות, אמר לימים, אך טרם הוצאנו את הגלות מהיהודים. האמנציפציה שבאה כתוצאה מהמהפכה הצרפתית והתמורות המודרניות באירופה, תבעה מהיהודים מחיקת צלמם הלאומי, ולדעתו כמעט שינתה את יהדות אירופה ל'כת דתית'. ואולם 'הרצון ההיסטורי של העם היהודי הכריע, ואמנציפציה לא הביא לידי טמיעה אלא לביטוי חדש של יחודו הלאומי ושל כיסופיו המשיחיים'.²¹ האמנציפציה 'הפכה להיות אבטואמנציפציה – תנועת השתחררות מכבלי התלות הזרה וחיי הנכר, והונחו יסודות ראשוניים לחידוש העצמאות הלאומית במולדת העתיקה'. אם כן, האוטואמנציפציה, השחרור העצמי מ'כבלי התלות' – הייתה בבסיס התשוקה הפרומתאית של הציונות.

הרצון הפרומתאי לעיצוב עצמי של היהודי החדש במולדתו, תבע בראש ובראשונה את ביטול הדיכטומיה שהתבטאה בססתם ההשכלה 'היה אדם בצאתך ויהודי באוהלך'. בן-גוריון איתר את 'הקרע בין האדם

18 בן-גוריון, זכרונות (לעיל, הערה 15), עמ' 15.

19 דוד בן-גוריון, 'תשובה למתווכחים', דבר, 9.10.1957.

20 יוסף גורני, 'שלילת הגלות והשיבה אל ההיסטוריה', שמואל-נוח אייזנשטאט ומשה ליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש, ירושלים 1999, עמ' 356; אניטה שפירא, 'לאן הלכה "שלילת הגלות"', אלפיים, 25 (2003), עמ' 18.

21 דוד בן-גוריון, 'ייחוד וייעוד', נצח ישראל, תל אביב תשכ"ד, עמ' 18.

שומה עלינו לקחת את גורלנו בידינו. זהו דבר המהפכה היהודית. במילים אחרות: לא אי-כניעה לגלות, אלא ביטולה ועקירתה של הגלות'. בן-גוריון היטיב לקשור בין תשוקתו הפרומתאית של הרצל, שייסד תנועה מודרנית של יהודים שביקשו במקובץ למרוד 'באמונה הפסיבית של נצח ישראל' – לבין חזונו המשיחי 'לרצות את הגאולה'. האזכרה במלאות שלושים שנה לפטירתו של הרצל ב-1934 הייתה הזדמנות נאותה בעבורו לפרוש את אמונתו המשיחית של אבי הציונות המדינית וחזוה מדינת היהודים:

הרצל העז כאשר לא העז אדם לפניו לא בהיקף החזון, החזון המשיחי, שהוא תמצית ההיסטוריה היהודית, מחבק עולם ומלואו, מחבק תוכן גאולה, שאין אחריו כל שיור, גאולת עם ישראל, גאולת העולם ותיקון העולם במלכות שדי [...] והרצל לא זכה לראות את חזונו. זהו כנראה מנת-חלקם של כל הגואלים הגדולים של עמנו. אבל חזונו של הרצל לא נתבדה, והמרד של הרצל, אשר מרד באמונה הפסיבית של נצח ישראל, או הרצון של דוחק הקץ, אשר היה הכוח המניע בפעולתו של הרצל – כמו שהרעיון המשיחי, נשמת ההיסטוריה היהודית בגאולה, נסתלף כמה פעמים על ידי משיחי שקר, כך גם לאחר מות הרצל נישא השם הנהדר הזה לא פעם לשווא על-ידי מסלפי תורתו – ועלינו ללמוד מהרצל [...] לרצות את הגאולה, ואת הגאולה הגדולה במהרה בימינו.²⁵

מבירא עמיקתא לאיגרא רמא

את הביוגרפיה הפוליטית של בן-גוריון ייחדה תפיסה משיחית ייחודית, 'משיחיות חילונית אימננטית' שאיננה מתרחשת בקץ ההיסטוריה. הוא ראה בגאולה תהליך היסטורי המתגשם בשלבים, ואיתר זיקה הכרחית בין החזרה להיסטוריה, השיבה למרחב היס-תיכוני, והשינוי במבנה ההיסטורי החברתי-כלכלי של היהודים. מלחמת העולם הראשונה הייתה בעבורו שעת כושר מהפכנית להגשמת שילוש זה: 'אנו רשאים עכשיו לנסות לדחוק את הקץ ולצפות לקפיצת-הדרך'.²⁶ עם פרוץ המלחמה כתב ביומנו: 'מתוך הסערה מגיע אלינו קול שופרו של המשיח'.²⁷

ובין היהודי שחצה את הנפש היהודית בגולה.²² מודעותו זו של היהודי המודרני לקרע הפנימי בתוכו ולחוסר השוויון בינו לבין דומיו באירופה, הוליכה אותו לביקורת ולביקורת עצמית. ההתנכרות לגלות וניכורו העצמי עולות אפוא רק בעולם הפוסט-הרצליאני: משעה שהיהודי המודרני מגיע לרפלקסיה עצמית ולערכים משלו, מתחיל הוא לשאול את עצמו מדוע השתעבד לנורמות לאומיות של שכניו ועמיתיו. הפרדוקס הוא שדווקא כיצור חופשי בעידן האמנציפציה, מגלה היהודי את היותו משועבד. תודעה רפלקטיבית זו, שמקורה באמנציפציה דווקא ולא באנטישמיות, היא שילדה את הלאומיות היהודית המודרנית ואת מהפכתם של הפרומתאים הציונים. שיר ההלל של בן-גוריון למהפכות הגדולות של העת החדשה – האמריקנית, הצרפתית והרוסית, שהיו כולן יוצאות חלציה של התשוקה הפרומתאית – נבע מניסיון לעצב מציאות חדשה בקריית האדם ולא בקריית אלוהים. אופייה הפרומתאי של המהפכה האמריקנית ניכר בכיבוש הטבע, המרחב והאדם בארץ גדולה אחת; 'המהפכה הצרפתית הייתה ברכה לאנושות, ובלעדי האמונה המשיחית, שלושת הדורות האחרונים של עמנו לא היו עושים את מה שעשו'.²³ למהפכה הכולשביקית שמר בן-גוריון פינה חמה בלבו כל חייו, אף שעוותה וסורסה בידי בניה. ואולם, את המהפכה היהודית ייחד בן-גוריון מן המהפכות המודרניות:

המהפכה היהודית היא אולי הקשה בכל המהפכות בהיסטוריה העולמית, אם כי אינה המהפכה היחידה והראשונה. היו כמה מהפכות גדולות. אציין רק את המהפכה באנגליה במאה ה-17, המהפכה באמריקה ובצרפת במאה ה-18, המהפכה ברוסיה במאה ה-20, ואין אלו האחרונות. אולם יש הבדל אחד יסודי המקשה ביחוד על המהפכה היהודית. כל המהפכות האלו שהיו ושתהיינה בארצות אחרות היו מהפכות נגד משטר, נגד משטר מדיני, סוציאלי, כלכלי. המהפכה היהודית היא לא רק נגד משטר אלא נגד גורל, נגד גורל יחיד במינו של עם יחיד במינו.²⁴

מרידתו של בן-גוריון בגורל היהודי הפסיבי שמזוהה עם החיים בגולה מחוץ להיסטוריה – באה לידי ביטוי בהמשך דבריו: 'נושאי המהפכה היהודית בימינו אמרו: לא מספיקה אי-כניעה לגורל, יש להשתלט על גורלנו:

22 שם, עמ' 200–236.

23 דוד בן-גוריון, 'בזכות המשיחיות (תשובה לשלמה אבינרי)', בתוך: אוחנה, (לעיל, הערה 3), עמ' 353.

24 דוד בן-גוריון, 'ציווי המהפכה היהודית', במערכה, ג, תל אביב 1957, עמ' 197.

25 דוד בן-גוריון, זכרונות, ב, 1972, עמ' 117–120.

26 דוד בן-גוריון, 'לקראת העתיד', ממעמד לעם, תל אביב תשט"ו, עמ' 16.

27 דוד בן-גוריון, 'מתן ארץ', שם, עמ' 22.

ההסתדרות. הוא בחן את המדינה היהודית העתידית לא רק במושגים ארגוניים ופוליטיים של הקמת מדינה לאומית, אלא בתכנים מהפכניים של תיקון אדם ותיקון עולם: 'בארץ-ישראל עתידה לקום חברה חדשה ועם חדש'. אך לא היה זה מוכן מאליו, שהרי 'ציונות היא לא רק בניין ארץ-ישראל. אפשר לבנות את ארץ-ישראל ותקוות ישראל תכזב. אפשר להקים חברה שתהא לקלון. אין קסם בארץ-ישראל. גם שם אפשר להתגונן. יש גם שם סוחרים נשים. אפשר ליצור קני עבדות ערבית שיהיו לזוועה לעם היהודי ולאנושות. לבנות עם יהודי ולחדשו [...] נחוצה אידאה מוסרית גדולה'.³¹

גם כיו"ר הסוכנות היהודית (1935-1948) לא חדל בן-גוריון להאמין ברעיון המשיחי בקטגוריות אוניברסליות. תקופה זו הייתה גם תקופת האפוקליפסה של העם היהודי באירופה. את יריביו הרוויזיוניסטים, ז'בוטינסקי וחבריו, כינה 'משיחי השקר היונקים מפסולת ההיסטוריה... [שטיפחו] משטר של דם ובוץ ועבדות'.³² בניגוד להם, 'הציונות היא תנועה משיחית. העם היהודי טיפח חזון גדול ונשגב, חזון אוניברסלי ועולמי, חזון אחרית הימים, חזון הגאולה המשיחית'.

באותה השנה, שנת 1937, חנכה הקרן הקיימת את 'חדר הרצל' בירושלים. בטקס זה הסכים בן-גוריון עם דברי מנחם אוסיסקין שלא הרצל יצר את הרעיון הציוני, שהרי התשוקה לשיבת ציון אימננטית בהיסטוריה של העם היהודי. ובכל זאת, מה היה בעיניו החידוש של חוזה מדינת היהודים?

הרצל יצר ממלכתיות ציונית. הוא הפך את העם היהודי ליחידה לאומית פוליטית על ידי הקמת ההסתדרות הציונית. הוא עשה אותו לגורם מדיני, הן בהכרת עצמו והן בעיני אומות העולם. הוא לא רק הזה, כי אם גם ביצע את מחשבתו והניח יסוד למולדת העברית.³³

מים רבים זרמו מימי קונגרס בזל ועד אז: 'מאז הפכנו גורם פוליטי. בימים ההם נעשה ניסיון קל על-ידי האיש הגדול הזה לבוא בדברים עם כמה משליטי אומות העולם. עכשיו נשען עם ישראל על מפעלו והיה לכוח מדיני מוכר במשפחת העמים'. אמנם בן-גוריון היה ער לעובדה שהיישוב העברי עוד רחוק מהגשמת היעד של מדינה יהודית, אך בשעה שסקר את הדרך שעברו התנועה הציונית ומפעל ההתיישבות – 'רואים אנו את כל כוח החזיון הפוליטי של האיש שדבריו לא היו חלום בלבד'.

שנת 1917 הייתה נקודת מפנה מהפכנית. המהפכה הבולשביקית והצהרת בלפור לוו בהרגשה של מעין גאולה היסטורית. למאמרו על הצהרת בלפור קרא בן-גוריון 'הגאולה', ובו כתב: 'זוהי הצהרה משיחית. זאת הצהרה של גאולה הפותחת ליהודים לא רק תקופה חדשה בתולדותיהם, אלא הרבה מעבר לזה: היא פותחת מחדש את ההיסטוריה שלהם'.²⁸ בשנת 1944 קישר בן-גוריון ישירות בין הצהרת בלפור לחזון הרצל:

אילו חי הרצל עוד 13 שנה והיה מגיע לשנת ה-57 בחייו, היה רואה שחזונו המדיני קם ויהי: הוכרה זכות עמנו במשפט הבינלאומי, ובדיוק 19 שנה אחרי פגישתו עם הקיסר הגרמני בירושלים – שחל בנובמבר 1898 – ניתן הצ'ארטר הנכסף לעם ישראל, הפעם לא ידי קיסרות גרמניה שנפלה, אלא על ידי המעצמה העולמית הגדולה שהרצל תלה מראשית ימיו את תקוותיו המדיניות – על ידי אנגליה, והצ'ארטר נקרא 'הצהרת בלפור', ונציגות העם היהודי שהרצל הקים ראשונה בעבודה ממשית זכתה להכרה משפטית בינלאומית בדמות הסוכנות היהודית לארץ-ישראל.²⁹

הזיקה שראה בן-גוריון בין דחיקת הקץ הציונית לדחיקת הקץ הבולשביקית, הייתה מרכזית להתפתחות מחשבתו החברתית והפוליטית. הן בעיניו הן בעיני טרוצקי, נכרכו יחידיו החזון המשיחי וההנדסה החברתית כשני צדדים של אותו מטבע. 'הקומוניזם המלחמתי' מבית מדרשו של טרוצקי התכוון להפוך את רוסיה למחנה צבאי ענק; לאלף ישות מעורפלת למכונה הפועלת על פי פקודה מלמעלה. בן-גוריון, כמזכיר ההסתדרות בשנות העשרים, חתר לעשות את 'חברת העובדים' לתכנית ביורוקרטית-מיליטריסטית של 'צבא העבודה', תכנית שפונתה 'הקומונה הכללית' של בן-גוריון. שלב קצר זה הבליש במנהיג הצעיר את הסינדרום המאפיין אידאולוגיות פוליטיות מהפכניות, הקושרות בין מבניות מיליטריסטיות-הייררכיות לבין מנטליות משיחית. בהפלגתו בחזרה בתום ביקורו ב-1923 ברוסיה, מעבדת המהפכה המשיחית, כתב ביומנו: 'רק מטומטמי המוח וקצרי ההשגה יכולים לדמות שחלום-המשיח של עשרות דורות שבעי סבל ויסורים היה רק הזיה ריקה'.³⁰ והמשיך וכתב על 'חזון התשועה העולמית והגאולה הגדולה, המשיחית'.

ב-1924 היה בן-גוריון בן 37, וכיהן זה כשנתיים כמזכירה הכללי של

28 דוד בן-גוריון, 'די גאולה', דער אידישער קעמפפיר, 16.11.1917.

29 דוד בן-גוריון, 'מהרצל ועד היום', במערכה, ד, 1957, עמ' 190-191.

30 יומן בן-גוריון, 15.12.1923, ארכיון בן-גוריון.

31 שם, מתאריך 23.4.1924.

32 דוד בן-גוריון, תנועת הפועלים והרוויזיוניזם, תל אביב תרצ"ג, עמ' 133-134.

33 'חנכות חדר הרצל', דבר, 7.12.1937.

תקווה להטבה, להגנה עצמית. ייאוש שחור וחוסר אונים, חדלון-ישע וחוסר מוצא'.³⁶ במצב טרגי זה בשנת 1936 זיהה בן-גוריון את הפוטנציאל השלילי של הרעיון המשיחי, המביא לפסיביות יהודית:

יש איזו השראה משיחית במובן השלילי – לא תגבורת האמונה בכוחות עצמאיים וחישול הרצון – אלא הזיה מופשטת.³⁷

חיזוק להרגשה זו מצא באותה אספה פומבית שבה דיבר לפני יהודי פולין על הקשיים הפוליטיים ועל הסכנות החמורות, 'ובאולם הייתה התלהבות ללא גבול, כאילו הבאתי בשורת המשיח'.³⁸ הוא היה מתוסכל: יהודי הגולה מתלהבים מן המלל הרטורי, אך אינם נוקטים צעדים מעשיים להיחלץ ממצבם. במברק לקונגרס היהודי העולמי ששיגר באותו חודש, ציין בן-גוריון מצד אחד את ימי הסגריר באירופה ואת הפרעות בארץ-ישראל: 'צוררים אכזריים עם תוֹ-קין על מצחם ותורת-גזע מתועבת בשפתם קמו נגדנו בגולה, וכנופיות פורעים מתנקשים במפעל גאולתנו בארץ'; ומצד אחר, לא נלאה גם בשעה קשה זאת להטיף לחזונו של הרצל ולהגביר 'מאמצים לביצוע מהיר ומלא של גאולתו הלאומית בארצו'.

קריאותיו של בן-גוריון לביצוע מהיר ומלא של הגאולה הלאומית בתקופה שקדמה לפרוץ מלחמת העולם השנייה, אינן מילים בעלמא; בשנים אלו התחולל שינוי בתפיסת העלייה שהטיפו לה הוא ותנועתו קודם לכן. מתפיסה של עלייה סלקטיבית – אוונגרד חלוצי המכין את חברת המופת – הוא עבר לגישה של עליית המונים, הצלה מיידיית של יהודי אירופה. כמו הרצל בסיטואציה של אוגנדה,³⁹ הכיר בן-גוריון במציאות ההיסטורית הקשה הרובצת לפתחם של היהודים, איתר את גבולותיה ושינה סדרי עדיפויות. חברת היעד האוטופית פינתה את מקומה להצלת 'אבק האדם' של העם היהודי. הצלת יהודי אירופה והפנייתם בעיקר לארץ-ישראל, חיזוקו גם את מהלכו המרכזי של בן-גוריון לאורך כל דרכו הציונית עד אז – הקמת בית לאומי לעם היהודי בארץ-ישראל.

ב-1937 פורסמו המלצות 'ועדת פיל' לחלוקת ארץ-ישראל. בקונגרס הציוני העשרים נימק בן-גוריון את תמיכתו בתכנית, בצורך הדוחק להציל את יהדות אירופה ולהגשים את רעיון המדינה היהודית הלכה למעשה, ולו גם מתוך התפשרות עם חזון ארץ-ישראל השלמה. הוא הבין את גודל

שנת 1944 הייתה השנה הקשה ביותר לחזון הציוני: תהום הפרידה בין האוטופיה שרקם הרצל לאפוקליפסה שחוזה זה עתה העם היהודי. אותה שנה נשא בן-גוריון נאום במלאות ארבעים שנה למותו של הרצל. בדבריו, שכותרתם הייתה 'מהרצל ועד היום', פרש את האירועים ההיסטוריים מאז הקונגרס הציוני ועד השואה. הרקע לדברים היה חשיפת אימי השואה והוצאתם להורג של יהודי הונגריה באותם ימים ממש: 'מקיבוץ יהודי הונגריה בא אלינו הרצל. קיבוץ יהודי זה, אולי האחרון בין הקיבוצים היהודיים הגדולים באירופה, מפרפר בימים אלה על הגרדום הנאצי ומובל יום-יום לטבח בקרונות מוות'.³⁴ יהדות הונגריה, הוסיף בן-גוריון, הוציאה מתוכה את ראשוני המעפילים והחלוצים – שטמפר וראב, וגם את הרצל ונורדאו. שני מנהיגים ציוניים אחרונים אלה, אמר, אינם הזוג הראשון בתולדות השחרור היהודי: קדמו להם משה – המנהיג והמחוקק, ואהרן – השופר והמסביר. מתוסכל מנבואתו הקודרת של הרצל על האנטישמיות שהתגשמה מהר מן המצופה, כתב בן-גוריון:

ואילו היה חי אתנו היה רואה עוד דבר – שאפילו החזות הקשה, השחורה משחור, אשר חזה לפני 48 שנים על מצב ישראל בגולה – היא מרנינה וורודה לעומת מציאות האוימים, שגם דמיון השטן לא יכול היה לתאר בזמן שהרצל היה חי. 'מה יהא אפוא בסופם של היהודים?' – שאל הרצל לפני כחמישים שנה – 'להרוג את כולם אי-אפשר והתופעות הממאירות של הלחץ הולכות ומתרבות – הרדיפות וההתעללויות ביהודים מתרחשות בכל שבוע ושבוע'. אז עוד האמין ש'להרוג את כולם אי-אפשר' – ההיה אומר זאת גם היום?³⁵

בעת מסעו של בן-גוריון לכיבוש הציונות, הוא נחשף למצוקתם של יהודי אירופה ובמיוחד לזו של יהדות פולין, אשר שימשה כר פורה למקסם השווא של המשיחיות הרוויזיוניסטית. הן ז'בוטינסקי הן בן-גוריון ראו נכוחה את המצב, אבל הצעותיהם לפתרון היו שונות: ז'בוטינסקי קרא לאבוקאציה (פינוי) של יהדות אירופה עם עלייתו של היטלר, ואילו בן-גוריון ראה את 'מצב הבלחות של היהדות הפולנית גופא, מצב של פוגרום פרמננטי, גם פוליטי, גם פיזי, גם כלכלי וגם מוסרי, אולי הרבה יותר גרוע מאשר בגרמניה [...] הדלות מבהילה, העלכון עובר כל גבול, ואין כל שמץ של

36 יומן בן-גוריון, 26.6.1936. ארכיון בן-גוריון.

37 שם.

38 שם, מתאריך 8.8.1936.

39 Ernst Pawel, *The Labyrinth of Exile: A Life of Theodor Herzl*, 1990, p. 356

34 בן-גוריון במערכה (לעיל, הערה 29), עמ' 184.

35 שם, עמ' 191.

מיליון או חצי מיליון יהודים במשך שנה, 'על עצם המפעל הייתי רואה בו את בוא המשיח'.⁴³

זאת הייתה הפרספקטיבה של בן-גוריון בבואו לסכם את תרומת הרצל ב-1944: גם בעיצומה של השואה הוא שמר על זיק התשוקה הפרומתאית-הציונית. בכך בלט ייחודו על פני שאר המנהיגים הציונים הפוסט-הרצליאניים, ומבחנו היה דווקא ברגע הקשה ביותר ליהודים בתולדותיהם – לא פרשת דרייפוס ולא פרעות קייסינג, אלא השמדת שליש מיהדות אירופה. נדרשו ממנו תעצומות-נפש לנסוק משפל זה אל החזון הציוני ולדבוק בו, והמבצר שהצית בו את התשוקה הפרומתאית היה הרעיון המשיחי. ואכן, שני העיקרים שאבחן בן-גוריון בנאומו ב-1944 בתביעתו של הרצל היו: 'שהעם היהודי ייקח את גורלו בידיו ויושיע את עצמו'.⁴⁴ אי-אפשר היה לנסח טוב יותר את המשיחיות הפרומתאית: נטילת הגורל ותשועה עצמית.

חזונו של החוזה

אם כן, המודרניות של המהלך הציוני באה לידי ביטוי במודעות החדשה של היהודים לגורלם וברצונם לעצב את ההיסטוריה שלהם. האידאולוגיה הציונית נולדה מן ההשכלה היהודית, פרי המגע עם ההיסטוריה הכללית. למעשה, ההשכלה במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה הייתה האידאולוגיה המודרנית הראשונה בהיסטוריה של היהודים. כתנועה לאומית מודרנית, התיימרה הציונות לעצב בני אדם ריבוניים שאינם נתונים למרות הפריץ והסולטן; אנשים אותנטיים בעלי זהות מובחנת. ההבחנה בין 'מודרניות' ל'נאורות' מעידה אפוא על קיומו של פער בין המצוי לראוי בתודעה העצמית הציונית. זה המתח שנתקיים בין יהדות הגולה, מתח בין המצוי ההיסטורי, לבין הראוי – הציונות מבית מדרשו של הרצל. הציונות הייתה אפוא הכרעה מודרנית באשר לדרך עיצובה מחדש של הזהות הקולקטיבית היהודית.

בן-גוריון היטיב לנסח את דרישתו המדינית הפוזיטיבית של הרצל מהעם היהודי, להיות כזה אשר 'ביכולתו להתייצב על במת ההיסטוריה כעם שווה-זכויות וחובות'.⁴⁵ נקודת מוצא שוויונית זו הייתה בבסיס האוניברסליזם

השעה: 'אני רואה בקונגרס הבא קונגרס לא פחות חשוב מהקונגרס הראשון של הרצל'.⁴⁰ וראה בה פרשת דרכים: 'אנו עומדים על סף אסון גדול או על סף כיבוש היסטורי עצום'. כמו לנין ערב הסכם ברסט-ליטובסק, כך הבין בן-גוריון כי לפניו מצב מהפכני הדורש הכרעה היסטורית. באוקטובר 1938 חזה תחזית קודרת לעם היהודי: 'היטלר לא רק אויבה ומחריבה של היהדות הגרמנית, משאת נפשו הסדיסטית היא השמדת היהדות בעולם כולו'.⁴¹ תחזיותיו הקודרות של בן-גוריון לא ריפו את ידיו, ולנוכח האסון המתקרב הוא עשה את מה שהיטיב לעשות: להיערך להקמת מדינה. הדרך שהוליכו הרצל והתנועה הציונית אל מימוש חזון הבית הלאומי בארץ-ישראל הייתה טרגית. אך בן-גוריון לא הביט אחורה בזעם, אלא הכין את התשתית לקליטה של המוני יהודים מהגרים. סוגיית בן-גוריון והשואה עדיין נותרה חידה לא מופענחת. המאמצים שריכוז להצלתם של יהודי אירופה לא נשאו פרי לדאבון הלב, ולדעת רבים, הם לא התאפיינו באותה תנופה חיונית ואנרגיה פוליטית שכה בלטו במנהיג המבקיע. לדעת אחרים, האילוצים היו כה רבים והאפשרויות כה מעטות, שאנשי היישוב העברי לא יכלו להציל בכוחם הדל את חייהם של אחיהם והוריהם באירופה. על כל פנים, בן-גוריון 'קרא להתאים את האידאולוגיה הציונית למציאות הקשה, שהרי הציונות איננה "תאולוגיה מטפיסטית", כדבריו, אלא תנועת שחרור ממשית'.⁴² למול 'התופת של דנטה', כביטוי של בן-גוריון, ולנוכח ההשמדה התעשייתית, הוא קיבל החלטה רדיקלית – להציל את הקיים ולא לעסוק באבוד.

בשעה שכתב ברל כצנלסון ביומנו 'אין כוח לפגוש את המחר', רקם בן-גוריון תכנית מדינית ליום שאחרי המלחמה. בתכנית בילטמור (מאי 1942) הוא הצליח לאחד את התנועה הציונית סביב תכנית פעולה מדינית, שבמרכזה קריאה (מרומזת) להקמת מדינה יהודית בארץ-ישראל לאחר המלחמה, והעברת הסמכות להכרעה בענייני עלייה והתיישבות בארץ-ישראל לידי הממסד הציוני. כעבור כמחצית השנה יזם הקמה של צוות לאומי לתכנון עלייה והתיישבות של המוני יהודים מאירופה. צוות זה, אשר לימים נודע בשם 'ועדת התיכון', עסק במשך כשנתיים בניצוחו של בן-גוריון בגיבוש פרטיה של 'תכנית המיליון', שכבר הוצגה שבע שנים קודם לכן לפני חברי מפלגתו, ועיקרה: העלאת של מיליון יהודים לארץ-ישראל ויישובם בה בפרק זמן קצר ביותר. ביומנו כתב באותם ימים כי אילו עלו

40 יומן בן-גוריון, 13.6.1937. ארכיון בן-גוריון.

41 טוביה פרילינג, חץ בערפל: דוד בן-גוריון, הנהגת היישוב ונסיגות הצלה בשואה, שדה בוקר 1998, עמ' 24.

42 שם, עמ' 923.

43 יומן בן-גוריון, 19.11.1942. ארכיון בן-גוריון.

44 בן-גוריון, במערכה (לעיל, הערה 29), עמ' 184.

45 שם.

ש'היה העם היהודי בעולם כולו רק אובייקט ומשחק בידי כוחות מדיניים זרים – לשבט או לחסד'. בן-גוריון, שעשה לא פעם שימוש נלוו ומופרך בביטוי 'אבק אדם' בכוונו באופן מטפורי למצבו הרעוע והדחוק של היהודי המודרני, שב ואומר כאן: 'הרצל הפך אבק אדם הנישא על-ידי רוח מצויה ובלתי מצויה – לעם ולגורם על במת המדיניות הבינלאומית'. סיכומו של דבר: מה שהפנים בן-גוריון הוא ההכרה שהרצל העניק לעמו לא רק מטרה מדינית אלא אמצעים למימושה, ובראש ובראשונה התודעה שהעם היהודי הוא כוח פוטנציאלי, סובייקט היסטורי החמוש בתודעה עצמית והמסוגל 'לנצל את כוחו למען גאולת עצמו'.⁴⁸

תודעה פרומתאית זו עומדת, אליבא דבן-גוריון, מול 'שתי תפיסות מנוגדות ונפסדות של התודעה העצמית היהודית': הראשונה, 'תפיסת הגטו' המצטיינת במשיחיות טרנסצנדנטלית, פסיבית, ש'עד ביאת הגואל הוטל על היהודים לעמוד בחוסר אונים, אזלת ידם ותלותם בחסדי זרים'; והשנייה, 'תפיסת ההתבוללות' שהרצל נמנה עליה, ולפיה היהודים ישתוו לעמים האחרים אם רק יבטלו את המחיצה ביניהם לבין שכניהם. את תפיסת הגטו הרצל כמובן דחה, אך לבסוף נסתלק גם מהתפיסה המתבוללת, שהרי עד הקונגרס הציוני התעלם מיהודי מזרח-אירופה שלא נזקקו ל'אחר' האנטישמי על מנת לכוון את זהותם הפוזיטיבית ותודעתם הקולקטיבית.

הרצל שאף אפוא לנורמליזציה של העם היהודי. לפי ניתוחו של בן-גוריון הגיע הרצל, חוזה הממלכתיות היהודית המודרנית, למסקנה מהפכנית שעם הזמן הפכה מובנת מאליה, כי העם היהודי הוא עם ככל העמים, לפחות מבחינת הפוטנציאל הפרומתאי. והוא מצטט את הרצל באומרו: 'אין עם יכול להיוושע אלא על ידי עצמו'.⁴⁹ ומוסיף עליו: 'שאלת היהודים יכולה להיפתר רק על ידי היהודים כפי שצוין [הרצל] לא פעם במדינת היהודים ובנאומיו בקונגרס'. דווקא מפני שאבחן כי הבעיה היהודית היא גם בעייתן של אומות העולם והקמת המדינה היהודית היא צורך בינלאומי – הגיע הרצל למסקנה שרק בכוחו ובפעולתו של העם היהודי עצמו לכוון מחדש את ריבונותו. למעשה, יותר משמעיד כאן בן-גוריון על הרצל, הרי הוא מעיד כאן על עצמו; כמו הרצל לפניו, השכיל גם בן-גוריון לעשות פרומתאיזציה של אחרים. הרצל ידע, כמו מהפכנים גדולים בהיסטוריה האנושית, שסבל ומצוקת המונים אינם בהכרח רק סימן להשפלה וניוון, אלא הם עשויים להפוך למקור של חיוניות ועוצמה אם יתווסף אליהם 'רעיון גואל ומשחרר – אם ימרידו את הסובלים במנת חלקם העלובה ויסוריהם יוצקו בדפוסי

האירופי של הנאורות, והיא שהצמיחה את התודעה הפרטיקולריסטית הלאומית-יהודית: אם זכות ההגדרה העצמית היא זכות אוניברסלית המוענקת לכל יחידה אתנית-היסטורית בעלת תודעה ייחודית – מדוע לא ייהנו מזכות זו גם היהודים, כמו הצרפתים, האיטלקים ולאומים אחרים באירופה? ביסוד הפילוסופיה הציונית של ההיסטוריה לא עמדה 'הגישה הבכיינית' של ההיסטוריה היהודית ('המצוקה'), שהציבה במרכז את האנטישמיות כחוויה מכוננת וכתמצית הקיום; אלא תפיסה אופטימית של ההיסטוריה היהודית ('משיחיות'), שמעמדם האוונגרדי של היהודים הריבוניים בקרב אומות העולם מתבלט בה.

אכן, לא מעט הוגים קדמו לאבי הציונות המדינית, ובמילותיו של בן-גוריון: 'הרצל כמעט לא חידש כלום בתורת הציונות. לא בראיית הבעיה היהודית ופתרונה, בעיית העם היהודי ללא סיכוי ומוצא בגלות, ולא בראיית הצורך בריכוז טריטוריאלי ושיבה למולדת'.⁴⁶ מבשריו ומקדימיו של הרצל היו לפי בן-גוריון: יהודה אלקלעי (ש'היה מושפע לא רק מהמשיחיות היהודית), ר' חיים אבולעפיה, צבי-הירש קלישר, ר' חיים לוריא מצאצאי האר"י, סר משה מונטיפיורי, בנימין ד'זוראלי, מרדכי עמנואל נח, משה הס, פנחס לאסאל, פרץ סמולנסקין, דוד גורדון ומכולם בלט פינסקר וחבורו אוטואמנציפציה. בן-גוריון מספר כי שנים אחדות לאחר פרסום החיבור המליץ כנראה דוד וולפסון להרצל לעיין בו, ולאחר קריאתו אמר הרצל כי אילו ידע על קיומו קודם לכן, לא היה כותב את מדינת היהודים. על כך העיר בן-גוריון: 'ההיסטוריה היהודית אסירת תודה למקרה שהרצל לא ידע על הקונטרס אבטואמנציפציה – ושלא נמנע מכתובת מדינת היהודים'.⁴⁷

במה אם כך היה חידושו של הרצל? חוזה העצמאות הלאומית היהודית המודרנית ידע לצקת ברעיון הציוני הישן כוח ותנופה שנבעו מתוקף אישיותו, ובכך גילה דבר-מה חשוב יותר מרעיון חדש: 'הרצל גילה את עצמו, את החוזה, המנהיג, האדריכל והמצביא המדיני הגדול, שלא קם בישראל כמותו מאז נפילת ברי-כוכבא'. תודעה עצמית זו הייתה האנשה של התודעה הפרומתאית הציונית: את 'סוד העשייה ההיסטורית' ו'סוד הביצוע המדיני', מצא הרצל 'בתוך עצמו ובתוך העם היהודי גופו: הוא הפך את העם היהודי בפעם הראשונה מאז לכת העם בגולה לכוח וגורם מדיני'. המדינאי היהודי המודרני יצר את 'המדיניות העברית' (ודוק בדבריו: 'עברית' ולא 'יהודית'), חישל את הכלים הפוליטיים, הארגוניים, הדיפלומטיים והפיננסיים, ובעיקר כונן את העם היהודי בתור סובייקט היסטורי האחראי לגורלו לאחר

48 שם, עמ' 187.

49 שם, עמ' 188.

46 שם, עמ' 185.

47 שם, עמ' 186.

הראשונות וממשיכיהם תלמידי הרצל שילכו בתוך הציונות המדינית גם עשייה התיישבותית, יצירה בלתי פוסקת ועלייה. 'אילו הרצל היה מאריך ימים' ומגיע לשנת 1944, אמר בן-גוריון, היה נוכח לדעת 'כי תיתכן גם התכחות להתחייבויות ברורות ומפורשות'. בעקבות מדיניות בריטניה היו מסקנותיו של בן-גוריון שונות מאלו של הרצל: 'יש ליצור גם דברים ולא רק תנאים'.⁵³ לציונות המדינית של הרצל הוסיף המנהיג הישראלי גם ממד מעשי: המעשה החברתי, ההתיישבותי והביטחוני.

בשנת 1946 נשא בן-גוריון דברים במלאות חמישים שנה לקונגרס הציוני הראשון. בתאריך היסטורי זה הוא טען משמעות פוליטיבית, המנוגדת למסורת היהודית שמצינת רק 'ימי זיכרון של רדיפות, גזרות, גרושים, פרעות והשמדות'.⁵⁴ לתאריך החגיגי ביותר שצוין מאז תבוסת בר כוכבא וקץ הממלכתיות, נוסף תוכן פרומתאי: 'הוא תאריך שאנו עשינו אותו ולא אחרים. הוא עשה אותנו מחדש לעם'. בן-גוריון מדגיש שוב את היסוד הפרומתאי בתאריך זה: 'בקונגרס הראשון, ב-1897, הוקם מחדש העם היהודי המכיר בעובדת היותו עם והמכריז על רצונו להיות שוב ככל העמים עצמאי במולדתו'. ברבים מנאומיו מציין בן-גוריון את 'האחראי הראשי לתאריך זה, ד"ר הרצל',⁵⁵ שרשם ביומנו את דבריו הידועים לאחר הקונגרס: 'היום ייסדתי את המדינה היהודית. אם אומר זאת בגלוי עכשיו יראה הדבר לרבים נלעג, אולי בעוד חמש שנים, על כל פנים בעוד חמישים שנה יכירו בה הכול'. לא הייתה זו גחמה או הזיה להצלחה רגעית, סבר בן-גוריון, אלא אינטואיציה היסטורית עמוקה, מפני ש'באותו היום באמת הוקמה המדינה היהודית, כי מדינה נוסדת תחילה בלב העם'.⁵⁶ אמנם תחזיתו של הרצל לא נתגשמה במלואה, שהרי 'יש דברים נתונים בהיסטוריה שאינם מתקיימים', אך 'החוזה רואה את היותם נתונים ועושה מאמצים להגשמתם'. בשלב זה פירט מנהיג המדינה היהודית שבדרך את המשברים שידע העם היהודי באותה שנה, 1946: חורבן יהדות אירופה, הקשיים שמערימה בריטניה, גירוש 'אקסודוס' ויריבות קשה מבית. אך הישגות תחזיתו של הרצל בכך ש'כל אחד, ואפילו עיוור, מוכרח לראות כי יש כבר בארץ ראשית של מדינה יהודית'.⁵⁷ אין זה יישוב יהודי סתם, אלא מימוש בפועל של המדינה בדרך.

מלחמה ויצירה.⁵⁸ שני יסודות אלה – צרת ישראל וכוח האידאל הציוני – הניעו לפי הבנתו של בן-גוריון את אמונתו של הרצל בהגשמת הציונות. מה שמשך יותר מכול אל הרצל היה יכולתו להעניק ליהודים 'אידאל לאומי משחרר וגואל'. בן-גוריון מאבחן בו את 'האינטואיציה הגאופית שלו בהבנת הטבע האנושי', ומספר על הופעת הרצל כנשיא ההסתדרות הציונית ב-7 ביולי 1902 בפני 'הוועדה המלכותית לענייני הגירת הזרים' בלונדון. כאשר נשאל מדוע נכשל הניסיון ההתיישבותי של הברון הירש בארגנטינה, השיב הרצל: 'כשאדם שואף להתיישבות נחוץ שיהיה לו דגל ורעיון. אינכם יכולים להגשים את הדברים האלה במימון בלבד'.⁵⁹ הכוחות המניעים מהלך היסטורי הם אתוס מהפכני וסבל המונים. עוד מספר בן-גוריון שכאשר ניהל הרצל בשנים 1902-1903 משא ומתן עם ממשלת בלפור, העירו לו במשרד החוץ הבריטי על התנאים הקשים השוררים באל-עריש ובסיני. על כך השיב הרצל ללורד לנדסון, שר החוץ: 'אם גם דעת המומחים לא תהא נוחה ביותר, הרי יכולה צרת היהודים לשמש כוח כזה שתאפשר התיישבות גם בתנאים כאלה שלגבי התיישבות נורמלית היו בלתי רצויים'.⁶⁰ נטייה זו להתעלם מ'גורמים אובייקטיביים' ומדעות מנוגדות של מומחים אפינה גם את בן-גוריון, ולא פלא שהוא בחר לצטט את הרצל בהקשר זה. יכולת ההבקעה ההיסטורית של המנהיג שנתגלתה בהרצל, עיצבה וחישלה במידה רבה אף את מנהיגותו של בן-גוריון עצמו.

ואולם, אם אקלים הדעות שבו עוצב הרצל היה ליברלי ורומנטי אך גם לאומני ואנטישמי, הרי שבן-גוריון היה רדיקלי ואידאולוגי ממנו מפני שהושפע מהאווירה המהפכנית של תחילת המאה העשרים, שבה הוצדקה התפיסה שכדי להחריב עולם ישן ולבנות במקומו סדר חברתי ולאומי חדש, יש להשתמש בכוח. באווירה זו פעלו לנין וטרוצקי, פילסופים ואתאיסטים, וכמוהם, גם בן-גוריון הונחה על ידי חזון משיחי-אוטופי שיכול להתממש רק באמצעים מהפכניים. מהפכנותו הציונית-סוציאליסטית נצרפה בכור ההיתוך המרקסיסטי, ונקודת המוצא שלה, בניגוד להרצל, הייתה החברה כבסיס הכרחי לכל שינוי.

בן-גוריון לא נמנע מביקורת על הרצל. מסתבר שצרת היהודים וכוחו הוולונטרי והיצור של האידאל לא מספיקים, והם הכזיבו אפילו את הנחתו הפוליטית של הרצל עצמו – שיצירת תנאים פוליטיים נוחים קודמת לכל פעולה התיישבותית. בן-גוריון הפנים לקח זה, ואנשי העליות

53 שם, עמ' 192.

54 דוד בן-גוריון, 'על סף המדינה', ל' יפה (עורך), ספר הקונגרס למלאות חמישים שנה לקונגרס הציוני הראשון, ירושלים תש"י, עמ' 20.

55 שם.

56 שם.

57 שם, עמ' 22.

50 שם.

51 שם.

52 שם.

חזונו של הרצל שתואר באוטופיה הציונית אלטנוילנד, חוזר גם בדבריו לראובן בריינין, וניכרת בה המשיחיות המדעית:

[...] כח החשמל הזה הוא מלך המשיח ובנפלאותיו יביא את הגאולה לכל העמים ולכל העבדים הנכנעים! – דברי ברנשטיין העליבו את רוחי החולם: – האלקטרון בתור משיח! כמה חולין יש בזה. לא, אמרתי בלבבי, המשיח האגדי הוא יותר יפה, יותר רם ונשא מהמשיח החשמלי! עוד ימים מועטים ומהפכה באה ברוחי ההווה. אמרתי בלבי: מי יודע אולי הכח החשמלי הוא באמת הגואל, אשר אנו מחכים אליו, והוא ידים את עבדי הגוף והרוח משפלותם. אז החלטתי בלבבי להיות אינג'נר.⁶⁰

אף בן-גוריון ביקש תחילה להיות מהנדס. בסופו של דבר הוא תיעל את רצונו הפרטי למטרות לאומיות: הנדסת חברה מודרנית באמצעות פוליטיקה וחינוך, מדע וטכנולוגיה. ארי בראל מפרט במחקרו החדש סדרה של פרויקטים מדעיים-טכנולוגיים והנדסיים מרכזיים שהגה ויזם בן-גוריון, וביניהם הקמת תעשיות ביטחוניות והפרויקט הגרעיני, ביסוס מפעלי פיתוח והתיישבות, פיתוח מוסדות מדעיים ועוד.⁶¹ לימים, כשתיאר שמעון פרס בספרו עם הרצל לארץ חדשה את פגישתם הווירטואלית של החוזה והמייסד, הוא התעכב על חזונו הטכנולוגי של בן-גוריון: 'כך למשל, אמר בן-גוריון להרצל, אין ספק שנוכל להפיק חשמל מאנרגיית השמש, השמש תפצה אותנו על היעדר נפט! התפלת מי הים תשמש לנו פיצוי על קוטנו של נהר הירדן. אותו נהר אומלל ומפורסם שכמות ההיסטוריה הזורמת בו גדולה מכמות המים. הוא בטוח שהטכנולוגיה הגבוהה תחליף את החקלאות האינטנסיבית, תביא ליבולי ברכה ותיצור שפע חסר תקדים'.⁶² היה זה הד לאקלים הדעות האופטימי של האוטופיות הטכנולוגיות נוסח המאה התשע-עשרה, שלהן היה שותף הרצל.

לפתח משיחיות רובצת

בישיבתה של הכנסת השנייה ב-5 במאי 1952, הובא לקריאה ראשונה חוק מעמד ההסתדרות הציונית: הסוכנות היהודית לארץ-ישראל.

60 בריינין (לעיל, הערה 10), עמ' 18.

61 ארי בראל, יחסו ומדיניותו של דוד בן-גוריון כלפי מדע וטכנולוגיה 1935–1948, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים 2004.

62 שמעון פרס, עם הרצל לארץ חדשה, תל אביב 1999, עמ' 176.

ב-16 באוגוסט 1949, יום העלאת עצמות הרצל לירושלים, התכנסה הכנסת הראשונה לישיבה מיוחדת. בנאומו החגיגי ציין בן-גוריון כי רק שני אישים בתולדות ישראל זכו שעמם המשוחרר יעלה את עצמותיהם מהניכר לארץ: יוסף, 'העברי הראשון', והרצל, 'החוזה הגדול'. ואילו 'גדול מנהיגי ישראל ונביאיו, משה רבנו [...] לא זכה לבוא ארצה, וגם לא להיקבר בתוכה'.⁵⁸ כאן ציטט בן-גוריון את הרצל בדברים שכתב שש שנים לפני פטירתו: 'אני יודע שעת מותי, אבל הציונות לא תמות. מימי באזל יש לעם ישראל נציגות עממית, והמדינה היהודית במולדת תקום'. ואכן, הוא הצהיר, נבואת החוזה נתקיימה:

כשהרצל כתב בשנת 1895 את ספרו מדינת היהודים, היה נדמה לו שהוא שומע מעין משק-כנפים מעל ראשו. הוא לא טעה. זה היה משק כנפי שכינת ישראל אשר לא סרה מעליו גם לאחר מותו – כי נסתלק הרצל בן-התמותה [...] אבל נשאר לנצח החוזה והיוצר הממלכתי בחדסד עליון, על-פי ההשגחה להיות בן-אלמוות בתולדות ישראל.⁵⁹

למרות ביטויי השגב ההגיגרפיים נוכח גודל השעה, נעץ בן-גוריון את כוחו של החזון ההרצליאני דווקא בעובדה שהוא אינו רעיון חדש: 'וזהו גדולתו של הרצל: רעיון ישן נתלקח בלב, ובכוח אמונתו, קסמי-אישיותו ופעליו האדירים, נהפך לרעיון חדש, חי ודינמי, מדליק לבבות, מפיח תקווה ואמונה, מפעיל המונים, זוקף קומת עם, מארגנו, מלכדו, הופכו לכוח מדיני, לגורם בינלאומי – והרעיון נעשה מציאות'. כוחו המבקיע של המנהיג ההיסטורי ניכר בזכות אישיותו הייחודית, ההופכת רעיון בכוח למציאות פוליטית, כמעט יש מאין. יכולתו של הרצל להדביק רבים בחזונו הפרטי ולהפכם לתנועה פוליטית, היא שהרשימה את בן-גוריון, המודע לכך שעליו הוטל הייעוד להגשים חזון זה. המנהיג הישראלי מקבל אם כך את השראתו מהמנהיג הציוני: 'אף על פי שאין אני לא נביא ולא חוזה חזיונות הריני מורה שאני מטפח בליבי את התוחלת והאמונה, שבאחד מן הימים יתלקח עם ישראל באש התלהבות נפלאה'. וכך מסתיים נאומו בכנסת:

אולם הרצל בן-האלמוות, מצבתו היא מדינת ישראל אשר תיבנה ותגדל ותיף באהבת בניה-בוניה. לא תהלוכת אבל תהיה הלוויית עצמות הרצל לירושלים, אלא מסע ניצחון, נצחון החזון שהיה למציאות.

58 דברי הכנסת, כנסת ראשונה, ישיבה שישים ותשע, עמ' 1359–1360. שם.

נאומו של בן-גוריון במעמד זה, שימש לו הזדמנות נוספת להפצת עמדתו שלפיה הקמת מדינת ישראל היא אתחלתא דגאולה. ואכן, נאומו שזור בביטויי גאולה רבים: מדינת ישראל היא 'הוכחה ניצחת [...] ומכשיר ראשי לגאולתו'; 'מדינת ישראל הרואה עצמה כיצירתו של העם היהודי ונועדה לגאולתו'; 'מדינת ישראל היא פרי חזון גאולתו של העם היהודי'; 'עם הקמת המדינה ניתן לחזון הגאולה היהודית המצו והבסיס המעשי, המציאותי להתגשמותו'; 'ורק מתוך כוחות נפשו של העם ינק חזון הגאולה היהודית'; 'בכינון עצמאותנו במולדת לא הגענו לקצה הדרך בשאיפת גאולתנו אלא לראשיתה'.⁶³ אכן, הקמת מדינת ישראל הייתה בעיניו 'מאורע משיחי', ולאחר הקמתה הוא ביטא בצורה בהירה את הזיקה בין האפוקליפסה של יהדות אירופה למעשה המשיחי של הקמתה: 'רצה הגורל, והמאורע המשיחי – אני מרשה לעצמי להשתמש בתואר נורא-הור זה – של חידוש המדינה היהודית, אירע בזמן ששליש מעמנו הושמד'.⁶⁴ כזכור, את התפילה לשלום המדינה, שמדינת ישראל מתוארת בה כ'ראשית צמיחת גאולתנו', חיבר ש"י עגנון לבקשת הרב הראשי דאז יצחק הרצוג. זיקה זו בין הכמיהה המשיחית היהודית עתיקת-הימים לבין התנועה הלאומית היהודית המודרנית, לא נשארה בגדר תפילה בלבד; השיח התיאולוגי-פוליטי חרג מתחומי האמונה הדתית גרידא והתנהל ברב כבוד עם השיח החילוני, ושניהם ניהלו דיון ער במשמעותה של הממלכתיות הישראלית החדשה ובזיקתה למסורת הדתית בכלל ולמסורת המשיחית בפרט.⁶⁵

זיקתה של המדינה הישראלית לחזון הגאולה היהודי עולה אצל בן-גוריון בהקשר של הצעת החוק ב-1952: 'בהסתדרות הציונית נתבטא הרצון הקולקטיבי וההיסטורי של העם היהודי בשאיפתו לגאולה'.⁶⁶ ידועה איבתו של בן-גוריון להסתדרות הציונית לאחר הקמת המדינה, ובמיוחד חשבוננו עמה על שלא חייבה את חבריה לעלות ארצה. לצורך זה גויס בצורה מתוחכמת 'יוצר ההסתדרות הציונית, הד"ר הרצל [ש]נתן הגדרה קולעת וממצה [...] "הציונות היא העם היהודי בדרך"'. הבחנה עמוקה זו לדידו של בן-גוריון, עוותה לאמירה חסרת-שחר ש'ההסתדרות הציונית היא מדינה בדרך'. לדעתו, 'התקומות המדינה והתהוותה במשך שנים היו לא בתוך ההסתדרות הציונית אלא בצמיחת היישוב, בגידולו ובהתעצמותו

[...]. העלייה לארץ קדמה להסתדרות הציונית, והיא-היא שילדה אותה'. בן-גוריון, שהעצים כהרגלו את חילוקי הדעות בין תפיסת העלייה וההגשמה לבין תפיסת הארגון הציוני, גרס כי עם הקמת המדינה איבד הארגון שהקים הרצל את כוחו ואת משמעות קיומו: 'המדינה עצמה נעשתה למכשיר הראשי והעיקרי המגשים החזון הציוני והמלכד ומאחד את העם היהודי [...]. כשם שאין אדם מקנא בבנו ובתלמידו כך אין יסוד לתנועה הציונית לקנא במדינת ישראל'.⁶⁷ הנאום עובד למאמר תחת הכותרת 'על הציונות, העם והמדינה' (1953) ובו רמז בן-גוריון ש'חווה הציונות הממלכתית' (ודוק: הממלכתית) היה מסכים עמו, שהרי 'מגמתו ורצונו של הרצל היו לארגן ולגייס העם היהודי כולו לכיצוע החזון הציוני'.⁶⁸ הסיום הפייסני של הנאום בכנסת ב-1952 האומר ש'המדינה והתנועה הציונית משלימות זו את זו [...] להפעיל העם היהודי בהגשמת חזון גאולתו' – אינו גורע כמלוא הנימה מעצם הניתוח כי החזון ההרצליאני, כפי שנהגה במדינת היהודים והופעל ארגונית בהסתדרות הציונית – הוריש את הבכורה למדינת היהודים הממשית.

ב-1953 ראתה אור מהדורה נוספת של מדינת היהודים בצירוף הקדמה מאת בן-גוריון,⁶⁹ שהיא גרסה מעודכנת של נאומו במלאות ארבעים שנה למותו של הרצל ב-1944, וכוללת שינויים משמעותיים: ב-1944 כתב בן-גוריון: 'ההיסטוריה היהודית אסירת תודה למקרה שהרצל לא ידע על הקונטרס "אבטואמנציפציה" ושל לא נמנע מכתובת מדינת היהודים', ואילו ב-1953 הוא שינה את הצירוף 'ההיסטוריה היהודית' ל'ההיסטוריה העברית'; ב-1944 הוא כתב: הרצל 'לא חידש [...] בראיית הצורך בריכוז טריטוריאלי ושיבה למולדת', וב-1953 הוא תיקן: חווה המדינה 'לא חידש [...] בראיית הצורך בריכוז ארצי (במדינת היהודים לא הכיר עדיין הרצל בשיבה למולדת כאפשרות היחידה של ריכוז טריטוריאלי והקמת מדינה יהודית)'. הדגשת השיבה למולדת כאפשרות היחידה, המרת ה'יהודיות' ב'עבריות' והפיחות בתרומת הוגי הציונות בגולה – כל אלה הן עדויות לתהליך שבו בן-גוריון נעשה פחות 'ציוני' ויותר 'עברי'. מעבר זה קשור כמובן גם לעיסוקו החדש – קריאה סלקטיבית ('עברית') בתנ"ך. נקודה הראויה לציון בהקדמה של בן-גוריון למדינת היהודים היא הדגש שהושם על מופתיות המדינה שבדרך:

67 שם.

68 בן-גוריון, 'על הציונות, העם והמדינה', חזות: קבצים לדברי עיון בשאלות הציונות, האומה והמדינה, ירושלים 1953: 1.6.

69 בן-גוריון, 'הקדמה', בנימין זאב הרצל, מדינת היהודים (בתרגום ש' פרלמן), ירושלים 1953, עמ' 1.

63 דברי הכנסת, כנסת שנייה, ישיבה ע"ז, עמ' 1917-1928.

64 בן-גוריון, חזון ודרך ג, תל אביב 1952, עמ' 148.

65 דוד אוחנה, 'משיחיות חילונית ותיאולוגיה פוליטית: המקרה של דוד בן-גוריון', כריסטוף שמיט וואלי שיינפלד (עורכים), תיאולוגיה פוליטית בישראל, יראה אור בהוצאת הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים.

66 דברי הכנסת (לעיל הערה 63).

כוחנו אתנו לברוא לנו מדינה למופת, הכריז הרצל בשנת 1896. רוצים אנו להשתמש במדינת היהודים בכל הנסיונות החדשים ולהשלימם [...]. נתאמץ להיות ראשונים בכל מעשה טוב ומועיל, וארצנו החדשה תהיה ארץ נסיון וארץ מופת לרבים. בדברים אלה מסיים הרצל תיאור הקמתה של מדינת היהודים.⁷⁰

יסוד הרצליאני זה של 'מדינה למופת' שגובש במדינת היהודים, פותח מאוחר יותר, לפי בן-גוריון, בספר עתידי שלם שהוקדש למטרה זו, אלטנלינד, שבו תוארו לא רק הוויה פוליטית של עצמאות יהודית, אלא משטר חברתי חדש הבנוי על קואופרציה של פועלים בני-חורין. הרצל, לדעת בן-גוריון, לא היה סוציאליסט, אך הוא האמין באדם הסובל, וביכולתו להיגאל בכוח רצונו ובמאמצי יצירתו; הוא האמין בכוח הארגון הלאומי והתכנון החברתי, בכוח המדעי והטכנולוגי 'ובכוח הרעיון הגואל והמשחרר'. על ארבעת יסודות אלה הושתת חזונו ש'מדינת היהודים קום תקום – ותהיה מדינה למופת'.

דגם מופתי זה עמד גם ביסוד האידאה המשיחית הבן-גוריונית. בעשור הראשון של המדינה נתפרשו באופן עקבי היסודות המופתיים כהלאמה גורפת של המשיחיות המקבלת את דמותה של הממלכתיות. במשך יותר משישים שנה לא נלאה בן-גוריון מלהטיף לחזון המשיחי של עם ישראל. בעיניו, המוטיב המשיחי, שהיה בבחינת מיתוס מגייס בהבנייתה של אומה צעירה, נעדר תוכן דתי או משמעות טרנסצנדנטלית, ונועד לגלם אתוס מוסרי ראוי, קריאה להתיישבות, גיוס הנוער וחברות של חלקי החברה השונים לדפוס ריבוני של ממלכתיות. אך היסוד המרכזי בחזונו המדיני היה הקריאה למדינת הלאום היהודית הצעירה לשמש אוונגרד בשירות האוניברסליזציה של האנושות.

בהקדמתו למדינת היהודים מסכם בן-גוריון: 'נתקיים החלום של מדינת היהודים, יקום גם החזון של מדינה למופת'. בניית הריבונות היהודית החדשה לא הייתה אפוא מכשיר גיוס בלבד, אלא כלי לכינון אידאולוגיה לאומית חדשה. מה תהיה משמעותה של המדינה מכאן ואילך? כיצד תיראה בעיני העולם? איזו זיקה תתקיים בינה ובין התפוצות היהודיות? כדי להשיב על שאלות אלה נפנה בן-גוריון לנסח את חזונו המשיחי החילוני. בחושי המדיניים החדים הבין שיש להעניק למדינה הזעירה תודעת סולידריות, ערך מוסף לדימויה העצמי, משקל סגולי שייחד אותה מאומות אחרות, והרגשה של מרכז כובד לעומת התפוצות. החזון שהגה היה מהפכני בכל קנה מידה:

אומה צעירה, ובעצם יישוב דל בתושביו ובאמצעיו, שזה עתה קם מחורבות החידלון וממאבק על עצמאותו – נושא על גבו את הבשורה המשיחית לאומות העולם: לא בשורה דתית או לאומית, אלא תודעה עצמית של מופתיות. נסיבות טרגיות הביאו להגשמתה של הנבואה ההרצליאנית, ובמקום הכלל הגדול שהיא ביקשה לגאול, הגיעו לחופי הארץ פליטי השואה ופליטי המזרח. תבנית נוף מולדתם התרבותית לא הייתה חלק לגיטימי של האתוס החלוצי הציוני ושל החברה היישובית. את 'אבק האדם' צריך היה להפוך לאדם חדש. המטרה הייתה אפוא לכונן קולקטיב סוציולוגי בעל ייעוד משותף, ולשם כך נבנתה אידאולוגיית כור ההיתוך, ונוצרו מיתוסי גבורה וריטואלים של ממלכתיות. יסודות מחשלים אלו נועדו להיות נחלת הכלל, ואילו המיתוס המשיחי, שכוון להיות האתוס של המדינה החדשה – וזהה עם בן-גוריון בלבד ונתפס כפרי רוחו: אתוס הממלכתיות הבן-גוריוני היה מלווה באידאולוגיה משיחית.

בן-גוריון ראה ברעיון המשיחי בסיס משותף לבנייתה של האומה הישראלית המתהווה, סדן לחישולה ויעד שלאורו אפשר להצמיד הן את העילית הישנה והן את העלייה החדשה. האידאה המשיחית היונקת ממקורות מסורתיים יהודיים שימשה בעיניו מיתוס מגייס המאפשר לקהילות יהודיות שונות לכונן סיפר-על של גלות ותקומה, של פזורה וקוממיות. המולדת היא ציון, התנועה היא הציונות, ההיסטוריה היא שיבת ציון, והעתיד הוא גאולה לאומית ותרבותית של העם היהודי המתממשת בכינונה של ממלכה יהודית בארץ-ישראל.

בתום תקופת המעבר מיישוב למדינה ביקש בן-גוריון להלאים את כל היסודות הפרטיקולריים העלולים לקרוא תיגר על הריבונות הצעירה. הפגזת 'אלטלנה' ופירוק הפלמ"ח סימנו את הנתיב לממלכתיות, והמיליציות האידאולוגיות הותכו לצבא ממלכתי. כך נהג בן-גוריון גם באשר לחינוך, למשק ולחברה. המהלך הכולל של הממלכתיות כלל גם הלאמה של התרבות והמסורת היהודית, כאשר חוד החנית של האמונה היהודית היה החזון המשיחי. בהלאמת המשיחיות נסגר מעגל של המסורת היהודית, האידאולוגיה הציונית והממלכתיות הישראלית.

בחזונו המשיחי-החילוני ביקש בן-גוריון לשרטט את קיומם העתידי של הישראלים החדשים לא רק במושגים של המצוי, אלא גם בערכים של הראוי: חדרתו הגדולה הייתה שחלום בן דורות של תרבות יהודית עתיקת-יומין, אשר העניקה לעולם את המונותאיזם, את האוניברסליות, את הרמב"ם ואת איינשטיין – יתגמד לכדי מצר צלבני בלב המזרח התיכון. בן-גוריון חשש שמא תצמח מכל זה אלכניה או ספרטה. לפיכך נתלכדו בממלכתיות הבן-גוריונית היסוד הפרטיקולרי-לאומי והיסוד האוניברסלי-משיחי.

התיכון. לעומתו, שאב דוד בן-גוריון את מכמני היהדות מספסלי 'החדר' וביושבו על ברכי סבו, שהיה בקי בחוכמת ישראל מהרמב"ם ועד הרנ"ק. ממנו למד את השפה העברית ועמו היה קורא חומש, מקרא ותרגום עם ביאור בגרמנית של מנדלסון. לפי עדותו שלו, בן שבע 'נעשיתי פתאום אדוק ומדקדק בכל המצוות'.⁷⁴ עד בר המצווה למד עברית, רש"י, תלמוד ומפרשים, אך כבר אז העדיף את התנ"ך. משלא נענה אביו של בן-גוריון על מכתבו להרצל שהובא לעיל, הוסיף דוד הצעיר לשקוד במשך שלוש שנים, עד נסיעתו לוורשה, בלימוד עצמי בהגות, בספרות ובשירה וקרא את פרץ, את סמולנסקין, את ברוידס, את י"ל גורדון, את אחד העם וכמובן את ברדיצ'בסקי. הוא כרך דפי נייר ריקים ונהג להעתיק כל שיר חדש של 'ביאליק המשורר, אהוב נפשי'. ספר אחד הותיר בו רושם עמוק, אהבת ציון של מאפו 'שקראתיו כשהייתי בן תשע או עשר. ספר זה הביאני לציונות'.⁷⁵ הנה כי כן, מקורות יניקתו של בן-גוריון הצעיר נמצאו לא רק באקלים הדעות המהפכני של אירופה המזרחית, אלא אף בשורשי התרבות היהודית. לימים, בוויכוחיו בשנות החמישים עם עסקנים ציונים ואינטלקטואלים ישראלים, העיד כי 'יקר וחשוב בעיני התואר יהודי [...] השם יהודי לא רק קדם לשם ציוני, אלא אומר הרבה יותר מהשם ציוני. יהדות היא יותר מציונות, וקיום היהדות אינו מתיישב עם ההתבוללות'.⁷⁶

בישיבה חגיגית של הכנסת שנתקיימה ב-9 במאי 1960, במלאות מאה שנה להולדת הרצל, שב וסיפר בן-גוריון על אותה שמועה שפקדה את בית הכנסת בעיירתו בהיותו ילד, כי המשיח הרצל הופיע בווינה: בהמשך דבריו עשה הבחנה מעניינת בין תושבי עיר הולדתו שנחלקו למשכילים, רובם 'חובבי ציון', ולחסידי גור, שהתנגדו לכל פעולה שתכליתה מתן עזרה ליישוב בארץ. בין שני המחנות התעורר ויכוח סוער אם הרצל הוא 'משיח' אמת או משיח-שקר.⁷⁷ ונוצר מתאם פרדוקסלי: המשכילים ראו בהרצל משיח אמת, והחרדים ראו בו משיח שקר. רבים מהחילונים, המעמידים במרכז תודעתם הביקורתית את התבונה, צידדו במשיחיות הפרומתאית שייצגו הרצל והציונות; ואילו החרדים דחו מכול וכול את דחיקת הקץ המשיחית-חילונית, והמשיכו לדבוק במשיחיות הטרנסצנדנטלית.

לדימוי המשיחי שהקרינה אישיותו של הרצל ולחיבורו המכונן הייתה השפעה מהפנטת על מייסד מדינת היהודים, ובעדותו העצמית: 'המחברת מדינת היהודים עוד לא הגיעה אז לעיירתי, אבל הרגשתי בימים ההם

באמצע שנות החמישים יצאו האינטלקטואלים הישראלים מהחצר הקדמית של הממלכתיות והחלו להשמיע את קולם הביקורתי בשיח הציבורי.⁷¹ שאלות של זהות שנדחו בשעת החירום של הקמת המדינה וקליטת העלייה הגדולה, צפו ועלו עתה. 'פרשת לבון' הייתה מרד האינטליגנציה; במוקד הפולמוס בסוגיה המשיחית עמדה חרדתם של האינטלקטואלים מפני החיבור המסוכן בין רעיון נעלה וסוחף (המשיחיות) לבין עוצמה פוליטית של מנהיג. הם נרתעו מפני התפנית שעשה ראש הממשלה, שגילם לדידם את המשיחיות המדינית, מעיסוק באידאות לעבר עיסוק בעוצמה. בתקופה זו הרבה בן-גוריון לאזכר את הצבא וראה בו כמכונן את כור ההיתוך, וכבר אז הביע מרטיין בובר תרעומת ותהה כיצד זה אפשרי בכלל לדון בתהליכים סוציולוגיים במסגרת צבאית דווקא.⁷²

האינטלקטואלים זיהו את הסכנות הרובצות לפתחה של משיחיות מדינית החוברת לעוצמה פוליטית; הם היו עדים לפרשת קיביה ב-1953; להרפתקה הקולוניאלית ב-1956; לפרויקט הגרעין, לשילוח טיל 'שביט', ולעוצמתה הגוברת של התשלובת התעשייתית-הצבאית בישראל. זו הייתה התפאורה של 'הפרשה'. האינטלקטואלים נבהלו מן הגולם הפרומתאי שהמדינה עלולה הייתה להצמיח, ואילו בן-גוריון לא חשש מחיבור זה בין משיחיות פרומתאית ועוצמה מדינית, ולא פחד משילוב כוח ואידאולוגיה. בן-גוריון היה חניכה של הציונות, שהעניקה ליהודים את העוצמה לעצב מציאות בצלמם ובדמותם.

האבות המייסדים של הציונות הטמינו 'פצצת זמן' בשימושם בשפה המשיחית; האינטלקטואלים של גבעת רם, דוגמת גרשם שלום, יעקב טלמון, נתן רוטנשטרייך ואחרים, ביקשו לפרק את הפצצה בהזדמנות הראשונה שנקרתה בדרכם. קדמו להם האינטלקטואלים האורתודוקסים כמו עקיבא ארנסט סימון, ברוך קורצווייל וישעיהו ליבוביץ, שהזהירו כבר למחרת הקמת המדינה מפני השפה המשיחית המתגלגלת לשפה פוליטית. כולם הקדימו לחזות את התאולוגיה הפוליטית של ארץ-ישראל השלמה שנוצרה בעקבות ששת הימים.⁷³

נראה שבן-גוריון הלך צעד אחד קדימה בתאולוגיה הפוליטית, ששורשיה כאמור במשיחיות החילונית של הציונות. נקודת המוצא של הרצל, על אף שהיה אבי הפרויקט הציוני, הייתה של יהודי מתבולל בעידן של אנטישמיות המביט בעין אירופאית על המדינה שתקום בעתיד במזרח הים

71 דוד אוחנה, חרון האינטלקטואלים: רדיקליות פוליטית וביקורת חברתית באירופה ובישראל, תל אביב 2005.

72 אוחנה, (לעיל, הערה 3), עמ' 251-275.

73 שם, עמ' 369-381.

74 בן-גוריון, בית אבי (לעיל, הערה 16), עמ' 28.

75 שם, עמ' 32.

76 בן-גוריון, תשובה למתווכחים (לעיל, הערה 19).

77 דברי הכנסת, כנסת רביעית, ישיבה פ"ט, עמ' 1174-1175.

בכל רמ"ח אברי, כי נפל דבר-מה גדול בעמנו, כאילו אנו עומדים על סף הגאולה'. בן-גוריון סיים את נאום החגיגי בכנסת בהדגשת היסוד האוניברסלי בחזון ההרצליאני, מוטיב מרכזי במשיחיות האוניברסלית של מכונן המדינה. לבסוף ציטט מסיום החיבור מדינת היהודים: 'בשחרורנו ישתחרר העולם, בעושרנו יתעשר, ובגדולתנו יתגדל. ומה שנעמול לעשות שם למען אושרנו וטובתנו – יאציל אושר ויאדיר לטובת כל בני-האדם'.

בין נביא לכהן

למרות, ואולי בגלל הישענותו על דבריו של הרצל 'כי הדבר [=הקמת מדינת היהודים] יתבצע רק במעשה ידינו'⁷⁸ – לא הטיל בן-גוריון את יהבו על הקיסר או על הסולטן. ההבדל המהותי בין שתי הדמויות המרכזיות של העם היהודי בעידן המודרני, מעבר לקווי האופי הייחודיים וההקשר ההיסטורי השונה שבו פעלו, נעוץ בעובדה שחזוה המדינה כונן את המסגרת הארגונית של התנועה הלאומית של העם היהודי, ובכך ייסד הלכה למעשה את הלאומיות היהודית המודרנית; ואילו מייסד המדינה 'צק מאוחר יותר בתנועה זו תוכן מדינתי ופוליטי בעצם כינונה בפועל של המדינה. המשיחיות החילונית הציונית הפכה ממלכתיות פוליטית.

האמצעים שנקט בן-גוריון למימוש מטרה זו כללו בין היתר גיבוש קואליציה מבית ומחוץ לעצם הקמתה של המסגרת הממלכתית; מרכז הכוח הפוליטי בידיו של המנהיג הרוחף להקמת הישות הלאומית; קביעת עובדות לאומיות על ידי התיישבות בארץ-ישראל, גידול דמוגרפי וצמיחה כלכלית, פיתוח מדעי וטכנולוגי; עידוד העלייה שתחילתה בהעפלה והמשכה בהגירה בלתי סלקטיבית; הקמת המדינה שבדרך על מוסדותיה הפוליטיים והדמוקרטיים; התארגנות ביטחונית והכנה צבאית למלחמה; וגורמים רבים נוספים שהכריעו ועיצבו את המעבר מאידאולוגיה לאומית לפרקסיס פוליטי של ייסוד מדינה בפועל.

זה ההבדל בין נביא לכהן: המדינאי מחויב למלא בתוכן פוליטי, על כל המשתמע מכך, את הבטחתו של החוזה. לנין וטרוצקי, הנביאים החמושים של מהפכת אוקטובר, משכו את לבו של בן-גוריון יותר מאשר הדימוי העצמי של הרצל כנביא יהודי מודרני. הוא הסתייג מהשילוב בין אסתטיקה, פואטיקה ומיתולוגיה של הרצל, ונרתע מהדימוי התאטרלי ולעיתים משיחי שלו. לעובדת הצלחתו של בן-גוריון כמדינאי תרמו האקלים המהפכני,

אופיו הנחרץ והמטריאליסטי, הבנתו והבנייתו את סוד העוצמה הפוליטית, ונכונותו לפשרות מדיניות כשהדבר נדרש. בהיסטוריה הפוליטית-המודרנית התבלטו הרצל ובן-גוריון כשני הפרומתאים היהודים החשובים ביותר, אך למרות דבקותם המשותפת במשיחיות הציונית הפרומתאית, ועל אף הדמיון וההמשכיות ביניהם, היטיב כל אחד מהם לגלם באישיותו ובפועלו את הדימוי שדבק בו – 'החוזה' מזה ו'המייסד' מזה. מרתקת השאלה כיצד עשויה הייתה להיראות פגישתם של שני פרומתאים יהודים אלו, ועל כך ניסה לענות שמעון פרס, לשעבר ראש הממשלה ותלמידו של בן-גוריון, שתיאר בספרו מפגש דמיוני ביניהם:

עוד לפני שהספקתי לומר מלה להרצל לגבי האיש שהופיע באופן כה מפתיע, והוא כבר ניגש להרצל, הושיט לו יד, ואמר: 'ברוך בואך לנגב'. בזריזות לחשתי על אוזנו של הרצל שזהו דוד בן-גוריון האגדי, אבל לא הייתי בטוח שהרצל יודע עליו דבר. במקום זה הוא שאל אותי בלחש: 'מדוע הוא לבוש בבגדי חאקי כאלה, לא מגוהצים אפילו! לא הספקתי להשיב, שכן דוד בן-גוריון לא בזבז את זמנו והמשיך בדבריו: 'אני יודע שאתה מייסד הציונות, אבל צריך לברר מהי ציונות? מי שלא עולה לארץ – איננו ציוני. חזונך נבחן בהגשמתו. אל תיתן שיישאו את שם חזונך לשווא'.⁷⁹

אנלוגיה היסטורית כמיתוס פוליטי: בין צלבנות לציונות

דוד אוחנה

השימוש הפוליטי באנלוגיות היסטוריות מדגיש את מעמדו המכונן של המיתוס לא רק בהיסטוריוגרפיה ובשיח האינטלקטואלי אלא גם בחברה, בפוליטיקה ובהבנייתו של זהות לאומית. הדיון על האנלוגיה הציונית-צלבנית בתרבות הישראלית וביטוייו השונים בשיח הישראלי והערבי משקפים את תפקידו הפוליטי של המיתוס ההיסטורי.¹

ההקבלות בין הצלבנים לבין הציונות ובין תקופת מסעי הצלב לבין תקומת מדינת ישראל מהוות ציר לליבון ולהבניית הזהות העצמית של הישראלים. במסגרת בירור סוגיית הזהות הישראלית, ההתמקדות היא לאו דווקא בהצגת השאלה 'מי הם הישראלים?', אלא יותר בסוגיה 'מי הם אינם?'. האנלוגיה בין הצלבנים לבין ההתיישבות הציונית בארץ ישראל, שנידונה מאז שנות הארבעים של המאה העשרים בקרב חוגים אינטלקטואליים ישראלים, הטרימה את הדיון הפוסט-ציוני שנערך בסופה של המאה. כך למשל השימוש במושג קולוניאליזם בהקשר הציוני מופיע בדיון על האנלוגיה הציונית-צלבנית עוד קודם לצמיחתו של הדיון הפוסט-ציוני.

האנלוגיה הציונית-צלבנית מדגישה את סוגיית עיצוב הזהות הישראלית לא רק מנקודת המבט המקומית הפנימית, אלא גם באופן שבו נידונה שאלת השתלבותה של החברה הישראלית במרחב. ההקשר המרחבי מעמיד מצד אחד את מדינת ישראל כמי שמייצגת תרבות מערבית השתוללה בלב המזרח המוסלמי, תוך הדגשת הניגוד בין מזרח למערב; מדינת ישראל נתפסת כנטע זר וכמימוש של מדיניות קולוניאליסטית מערבית. מצד שני ההקשר המרחבי מציג עמדה חלופית, שלפיה מדינת ישראל משתלבת במרחב הים תיכוני ובכך מקיימת דיאלוג בין מזרח למערב.

1 בנושא זה ראו גם: דוד אוחנה, 'הצלב, הסהר והמגן-דוד: האנלוגיה הציונית-צלבנית בשיח הישראלי', עיונים בתקומת ישראל 11 (תשס"א), עמ' 486–526.

במזרח: תולדות הצלבנים בארץ ישראל.⁴ את ספרו, שפורסם בשנת 1931, כתב אוסישקין בעקבות התפרצות מאורעות 1929 בארץ ישראל. בספרו כתב אוסישקין:

אין דבר מסוכן מאנלוגיה היסטורית, אם מפריזים בה. סכנה היא להסיק מסקנות על שאלות היום מתוך היקש לעבר על סמך דמיון חיצוני בלבד, מבלי להביא בחשבון את כל ההבדלים שבזמן ובתנאים. ויחד עם זה, אין לותר על האפשרות ללמוד על המצב הקיים מחקירה של מצבים דומים לו. מסיבה זו יש לתולדות מלכות ירושלים הנוצרית משום ענין מיוחד בשביל הציונים, כי אף על פי שהלטינים של ימי הביניים, שבאו לארץ לכוון פה מדינה נוצרית, היו נוצרים ולא יהודים לפי דתם, אריים ולא שמיים לפי גזעם, וחיו בתקופה אחרת, והשתמשו באמצעים אחרים לגמרי מאלה שאוחזים בהם הציונים בימינו, הרי עצם הפרובלימה שעמדה לפניהם היא כמעט אותה שעומדת היום לפני בני ישראל השואפים לשוב לארצם.⁵

לאחר הצגת האנלוגיה בין העימות הציוני-ערבי בארץ ישראל לבין המאבק המוסלמי בצלבנים הנוצרים, המשיך אוסישקין וכתב כי יש ללמוד מהאנלוגיה כיצד להימנע ממפלתה של ציוויליזציה מערבית ששתלה את עצמה במזרח. מסקנתו לאור כישלון מסעי הצלב, הייתה כי יש ללמוד את תולדות התקופה 'למען בחון בסיבות הכישלון וגורמיו ולמען דעת איך להימנע מאותן השגיאות שהביאו לתוצאות כה רבות ומכרעות'.⁶

שמואל אוסישקין לא היה הפובליציסט או ההוגה היחיד בתקופת היישוב, שהשווה בין ההתיישבות הציונית בארץ ישראל לבין הסיפור הצלבני. גם ברל כצנלסון השתמש באנלוגיה הצלבנית בשנת 1940, לאחר שהבין כבר אז את המשמעות ההיסטורית הטרגית של חורבן יהדות אירופה. בחיבורו 'בגבנו אל הקיר' כתב: 'שבת הנאציזם מונף, לא מן היום, על ארץ ישראל, כמו מסע הצלב כן גם מסע צלב-הקרב, פניו מועדות מזרח. הוא איננו זקוק למיסטיקה של הקבר הקדוש. יש עמו מיסטיקה אחרת: נפט, סואץ, דרכי אויר, דרך פתוחה אל מאות מיליונים עבדים זולים מן הגזעים "הנמוכים" שנועדו לשרת את גזע האדונים'.⁷

4 שמואל אוסישקין, מערב במזרח: תולדות הצלבנים בארץ-ישראל, תל אביב תרצ"א.

5 שם, עמ' 4.

6 שם, עמ' 5.

7 ברל כצנלסון, 'בגבנו אל הקיר', כתבי ב' כצנלסון, כרך ט, תל אביב תש"ח, עמ' 121.

בניגוד לתפיסת העימות הבין-תרבותי מבית מדרשו של סמואל הנטינגטון² ולניכור הנובע מהפרשנות לאנלוגיה הציונית-צלבנית, האופציה הים תיכונית מבטאת רצון לדיאלוג בין תרבויות ושאיפה להשגת השלמה ופיוס. לפי גישה זו מדינת ישראל משתלבת במרחב הרב תרבותי, שמאפשר את קיומן של תרבויות שונות המנהלות קשרי זיקה וגומלין ביניהן. האנלוגיה הציונית-צלבנית מהווה מעין רשומון מיתי, מאחר שהיא מאפשרת הצגת נרטיבים שונים ופרשנויות אידאולוגיות של המיתוס ההיסטורי. הסיפור הצלבני משמש נרטיב אידאלי עבור ההיסטוריונים. זה סיפור דרמטי עם התחלה, אמצע וסוף, אשר מועתק למזרח המוסלמי. כדברי יהושע פראוור, המיתוס הצלבני הוא למעשה סיפורה של אירופה מעבר לים.³

לאנשי הדת משמש הסיפור הצלבני משל וסמל לתעצמות הנפש של האדם המאמין, בין אם אלו הם נוצרים שנוטשים את מולדתם למען מלחמות האל, ובין אם אלו מוסלמים שמביסים את הכופרים הנוצרים מקץ 200 שנה. ללאומיות הערבית המודרנית מהווה הסיפור הצלבני מיתוס פוליטי מגייס: זיכרון המאבק המוסלמי בצלבנים הוא מודל מדרבן במאבק הלאומי והדתי הנפוץ בקרב חוגים אסלאמיים וערביים. אלה מדגישים את המרד בקולוניאליזם כמלחמה נגד הצלבנים המודרניים וכמאבק לגירוש הכופרים השולטים באדמות מוסלמיות.

לעומת הפונדמנטליסטים הדתיים, המנהלים מאבק נגד תהליכי הגלובליזציה, המודרניות והחילוניות, מהווה הסיפור הצלבני עבור החוגים הפוסט-ציוניים והציוניים לקח היסטורי. בעיני חוגים פוסט-ציוניים ממחיש כישלון ההרפתקה הצלבנית את גורלה של תנועה קולוניאליסטית שאינה משכילה להשתלב במרחב הגאופוליטי שבו היא מצויה. לעומת זאת, בקרב חוגים ציוניים מודגש הניסיון להציג את השוני לצד הדומה בין שתי התקופות, לא רק לשם הצדקת המעשה הציוני אלא גם כחלק מניסיון ללימוד המיתוס הצלבני כסיפור שטמון בו לקח היסטורי המחייב כוונות צבאית מתמדת. גישה זו נובעת בין היתר מראיית הסכסוך הישראלי-פלסטיני כעימות הדומה במטרותיו למאבק המוסלמי בצלבנים.

המיתוס הצלבני, כמו גם האנלוגיה הציונית-צלבנית על משמעותיה השונות, יצרו היסטוריוגרפיה מקומית ענפה. הספר הראשון שנכתב בעברית ובארץ ישראל על מסעי הצלב היה ספרו של שמואל אוסישקין, 'מערב

2 סמואל הנטינגטון, התנגשות הצביליזציות, ירושלים תשס"ג (תרגם דוד בן-נחום).

3 מבין מחקריו הרבים של פראוור, ראו למשל: יהושע פראוור, הצלבנים: דיוקנה של חברה קולוניאלית, ירושלים תשמ"ה.

את האנלוגיה, הרואה במסעי הצלב חוליה חשובה בשרשרת ארוכה של דו־קרב היסטורי בין מזרח למערב, המשיך משה פוגל במאמר בעיתון 'הארץ', שפורסם בשנת 1952.⁸ לטענתו של פוגל אין להבין את יחסי המערב עם המזרח במונחים גאוגרפיים או דתיים בלבד, אלא גם במושגים של שליטה על מוקדי כוח ואמצעים. לא זו בלבד שבעימות היסטורית זה נטלו היהודים חלק חשוב, אלא שהם גם נעו כמטוטלת בדיאלקטיקה שבין מזרח למערב. מסעי הצלב היו תגובת הנגד של המערב, והמשכו של קרב מרתון בלבדו הנוצרי-קתולי נגד המזרח המוסלמי. ומסקנתו של פוגל: 'עם קום מדינת ישראל פותחת לפנינו ההיסטוריה של הצלבנים פרספקטיבות חדשות שאין ערוך לחשיבותן לגבינו. מצבנו במזרח התיכון דומה מהרבה בחינות למצבם של הצלבנים, ובמובן זה עלולות כמה תופעות של הממלכה הצלבנית לשמש תקדים היסטוריים לגבינו. בפוליטיקה גדול מאוד ערכו של התקדים'.⁹

המחקר האקדמי החל עוסק בסוגיית האנלוגיה שבין תקופת הצלבנים לבין הציונות לאחר הקמת מדינת ישראל. במאמר, שפורסם בכתב העת 'בטרם' בשנת 1949, דן חוקר התנ"ך מנחם הרן ביסודות שהיו בעוכריה של המדינה הצלבנית.¹⁰ הרן לא חשש לערוך הקבלה היסטורית בין התנועה הציונית לבין הניסיון הצלבני. יתר על כן, הוא סבר כי דיון בסוגיה זו עשוי לתרום להבנה העצמית, כיצד על מדינת ישראל להתמודד ולהיערך לנוכח האיום הערבי. במאמרו השווה הרן בין מצבה הגאוגרפי של המדינה הצלבנית, שנדחקה אל רצועה לאורך מישור החוף, לבין מצבה של מדינת ישראל, בציינו כי על ישראל לדאוג ליצירת עורף טריטוריאלי. הרן התייחס גם למאפיינים האתניים של ההתיישבות הציונית לעומת זו הצלבנית, וסבר כי נתוני ההגירה היהודית לארץ ישראל מבטיחים למדינה הישראלית כיוון התפתחות ועתיד שונה מגורלם של הצלבנים.

בשנת 1950 התפרסם בכתב העת 'אלף', ביטאון 'העברים הצעירים', המאמר 'ממלכת ישראל הצלבנית' מאת אהרן אמיר.¹¹ אמיר, שבחר לפרסם את מאמרו תחת שם העט יהושע בנטוב, הציג עמדה אידאולוגית אחרת מזו של מנחם הרן, ובה הזהיר מפני אימוץ מדיניות צלבנית (דתית). על ידי מדינת היהודים הצעירה. אמיר התריע מפני נקיטת מדיניות, שחותרת לייחודה המוחלט של ישראל ואשר סופה יצירת תאוקרטיה יהודית.

8 משה פוגל, 'אנחנו והצלבנים', הארץ, 31.10.1952.

9 שם.

10 מנחם הרן, 'מלכות הצלבנים ומדינת ישראל', בטרם, יוני 1949, עמ' 55–59.

11 יהושע בנטוב [אהרן אמיר], 'ממלכת ישראל הצלבנית?', בתוך: נורית גרץ ורחל ויסברוד (עורכות), הקבוצה הכנענית – ספרות ואידאולוגיה, תל אביב 1986.

הפסל 'נמרוד' היווה במשך שנים מוקד לפרשנות מיתולוגית עברית וכנענית. 'נמרוד' הוצג כמי שסימל שינויים שחלו בתרבות העברית. כך למשל נמצא התייחסויות המנתחות את הפסל כמגלם של הזהות העברית, שבאה לביטוי ממצה בתקופת המנדט הבריטי. מאז חלה התפתחות מרתקת ביחס למשמעויות הפסל, עד כדי כך שבעיני אחדים הוא הפך מייצוג של לוחם הפלמ"ח והעברי החדש לתיאורו של היהודי הנודד. במשמעויות השונות שניתנו לפסל 'נמרוד', כמו גם במחקרים שהוקדשו לניתוחו, הובלט הקישור בין המטפורה הכנענית למטפורה הצלבנית. למשל התעשיין סטף ורטהיימר, שהציג את הפסל 'נמרוד' בתערוכה שנערכה באזור התעשייה תפן שבגליל, ניסח הצעת זהות חדשה: 'דנציגר ביקש לפענח את הזהות ואת המקום שלנו כאן. והתערוכה הזו, וגם האזור הזה, תפן, בעצם מסמלים את החיפוש, את השאלות: מי אנחנו? ישראלים, יהודים, יהודים-ישראלים, בני המקום או סוג של צלבנים?'.¹²

בתחילת שנות החמישים עורר פרסום ספרו של ההיסטוריון הסקוטי סטיוון רנסימן, 'תולדות מסעי הצלב', עניין רב בשיח הפובליציסטי הישראלי.¹³ במאמר שפורסם בעיתון 'הארץ' התייחס גרשם שוקן לאנלוגיה הציונית-צלבנית, בציינו כי על רקע התעניינות הציבור הישראלי בתולדות העם היהודי החל להסתמן עניין הולך וגובר של הישראלים בהיסטוריה של ארץ ישראל.¹⁴ באותה עת טיפח אורי אבנרי מעל דפי 'העולם הזה' את האנלוגיה שבין התקופה הצלבנית למדינת ישראל. בגיליונות חגיגים, כולל פרסום ריאיון עיתונאי עם ההיסטוריון האנגלי ארנולד טוינבי, היווה 'העולם הזה' במה לקידום אידאולוגיה פוסט-ציונית (מוקדמת) באמצעות טיפוח והפצת האנלוגיה הצלבנית-ציונית.¹⁵

הפרסומים העיתונאיים והמחקריים, שדנו באנלוגיה בין הצלבנים לבין הציונות, הגבירו כאמור את העניין הציבורי הישראלי בנושא. הסקרנות לגבי התקופה הצלבנית השתלבה במגמה של הגברת העניין בתולדות הארץ ולא רק בתולדות העם. מערכת החינוך הציונית, שהדגישה בראשיתה את חטיבות הזמן הלאומיות של ימי הבית הראשון והשני, התעלמה מתקופות שלמות שבהן לא בלטה נוכחות יהודית בארץ ישראל. הרעיון 'עם ללא ארץ' נתפס כמקביל ל'ארץ ללא עם', וארץ ללא רצף התיישבותי יהודי נתפסה

12 סטף ורטהיימר, 'יצחק רבין, האמביציה הטורקית ו"נמרוד" של דנציגר', גלובס, 25.10.1996.

13 Steven Runciman, *A History of the Crusades*, 3 vols., Cambridge 1951–1954.

14 גרשם שוקן, 'תולדות מלכות ירושלים הצלבנית', הארץ, 30.3.1953.

15 אורי אבנרי, 'אל תחזרו על שגיאות הפלשתים והצלבנים', העולם הזה, 31.3.1955.

במובנים רבים כארץ נעדרת היסטוריה. להבדיל מתולדות היהודים, המחקר ההיסטורי כמעט שלא עסק בתולדות ארץ ישראל מתקופת מרד בר-כוכבא ועד ראשית ההתיישבות הציונית.

לשינוי במגמות המחקר תרם ללא ספק מקצוע הארכאולוגיה. הארכאולוגיה הישראלית, שזכתה לפופולריות רבה בשנות השישים והשבעים של המאה העשרים, העניקה הכרה לחקר התקופות הלא יהודיות בהיסטוריה של ארץ ישראל, ועודדה את העניין המחקרי בתקופות אלו. על רקע התגברות העניין בחקר ההיסטוריה של ארץ ישראל פורסמו מחקריהם החשובים של מיכאל אבי יונה על ארץ ישראל בתקופת רומא וביזנטיון, של יצחק בר-צבי על ארץ ישראל העותמאנית ושל יהושע פראוור על ארץ ישראל הצלבנית.¹⁶

יהושע פראוור חשף במחקריו הרבים פרק מאלף של היסטוריה אירופית שמעבר לים. אף על פי שפראוור ביקש להימנע באופן מפורש ומודגש מלעסוק באנלוגיה הציונית-צלבנית, במקרים מסוימים בחר ההיסטוריון הישראלי של ממלכת הצלבנים בארץ ישראל להתייחס לניתוח השוואתי בין שתי התקופות. כך למשל, במאמר שפורסם בשבועון 'למרחב', בשנת 1954, נגע פראוור במשמעותן של אנלוגיות היסטוריות:

היה מי שהגדיר את ההיסטוריה כזכרונה החי של האנושות, והאנושות מגיבה כאנשים חיים ממש, ובתקופות משבר, בעיתות חליפות וחידושים, פונה היא אל העבר – אם בגעגועים ובחיפוש נחמה, אם בחיפוש אחר לקח ודרך. אולם בפנייה זו אל העבר קיים עוד מניע: הנטייה האנושית כל כך לחפש אחר אנלוגיה. לעתים יעזור הדבר להסתגלותו של האדם לנסיבות בלתי רגילות וחודשות, ולעתים קרובות יותר אין זה אלא חיפוש אחר האנלוגיה לשמה [...]. האוהב כאויב נתפסים לאמונה, שהתנאים של המאה הי"ב והי"ג עשויים להזרק לחלל המאה הכ', והנחה זאת בוודאי רחוקה מן האמת. אין אנו אומרים זאת כדי לבטל את ערך האנלוגיה. כבודה במקומה מונח, אלא שאין היא בת חורין ללא רסן וסייג. אין ספק שמדינת ישראל עומדת בפני בעיות שניצבו בפני הממלכה הצלבנית, אולם אין להסיק מסקנות אלא אם לצד קווי הדמיון יועמד גם השוני שהוא תוצאת החליפות והתמורות שעברו על איזור זה במשך שבע מאות שנה ואשר שינו את מסגרתו ואת תכנו.¹⁷

16 יהושע פראוור, תולדות ממלכת הצלבנים בארץ-ישראל, ירושלים תשל"א.

17 יהושע פראוור, 'נפילת ממלכת ירושלים הצלבנית', למרחב: שבועון מדיני, כרך א (1954), חוברת 3, עמ' 60-61; חוברת 4, עמ' 84-85.

התפיסה המודעת של פראוור להימנע מהאנלוגיה הציונית-צלבנית במחקריו הייתה דומה באופן עקרוני לגישתו של גרשם שלום, שבחר לא להשוות בין המשיחיות ההיסטורית היהודית שחקר לבין פעילותה של תנועת 'גוש אמונים'. הנטייה של שלום ושל פראוור הייתה להימנע מעירוב בין העיסוק האקדמי, כדוגמת ההיסטוריה המשיחית או הצלבנית, לבין הסוגיות הפוליטיות שהעסיקו אותה את החברה הישראלית. שני ההיסטוריונים הישראלים הבכירים נרתעו מעיסוק באנלוגיה היסטורית בין נושא מחקרם לבין ההיסטוריה הציונית והישראלית. לעומת זאת, בשנים האחרונות חוקרים רבים אינם מרגישים מחויבות לעמדה ציונית בסיסית, ועל כן אינם נמנעים מאנלוגיות. למשל, מחקרו של רוני אלנבלום דן בנושא ההתיישבות החקלאית בתקופה הצלבנית מתוך גישה הבוחנת את הקשר של הצלבנים לאדמה, למרחב ולחקלאות באופן שאינו נרתע מן המשמעויות המאיימות של האנלוגיה הציונית-צלבנית על עתידה של מדינת ישראל.¹⁸

דוד בן-גוריון, עוד בטרם קרא את מחקרו של פראוור, שלל את האנלוגיה ההיסטורית: 'אנו יודעים כי להשוואה זו עם נושא הצלב אין כל שחר'. לדעתו, לנוצרים המדיאבלים לא היה שום קשר ממשי לארץ ויחסם אליה היה מלאכותי. התייחסויותיו הרבות והמגוונות של בן-גוריון לאנלוגיה ביומנו, מעידות שהיא העסיקה אותו לא מעט. אך את חייו הקדיש לא להתנצחות אינטלקטואלית כי אם להקמתו של בית שלישי מודרני ובעל עוצמה, לביסוסה של עובדה היסטורית מוצקה, שאיננה בבחינת אורח הנוטה ללון במרחב לא לו.

אחת הדוגמאות הממחישות את העניין הציבורי והפוליטי בסוגיה הנידונה היה סימפוזיון שנערך ביוזמת ביטאון הסטודנטים באוניברסיטה העברית בירושלים בשנת 1965, בנושא 'מדינת ישראל – מדינת צלבנים מודרנית?'.¹⁹ בין המשתתפים היו חברי הכנסת יזהר הררי, משה סנה, משה אונא, אהרון ידלין, יעקב ריפתין ועורך הדין שמואל תמיר, אשר שיקפו את האופן שבו פוליטיקאים ישראלים פירשו באופן שונה את מחקרו של פראוור. מרבית משתתפי הסימפוזיון דחו את האנלוגיה על הסף, והרשימו בהסבריהם המלומדים. הדיון היטיב לאפיין את ההסכמה בפוליטיקה הישראלית כלפי התופעה הצלבנית והשלכות דימויה על הסכסוך הישראלי-ערבי.

הסיפור ההיסטורי הצלבני, שהתרחש במאות השנים עשרה והשלוש עשרה, היה אם כן למקור התייחסות לניסוח השקפות פוליטיות ולהסקת

18 Ronnie Ellenblum, *Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Cambridge 1998.

19 פי האתון, 13.1.1965.

מסקנות באשר לעתידה של מדינת ישראל. בשני ספרים שנכתבו על ידי מדינאים ישראלים באה לידי ביטוי העמדה הפוליטית כלפי המשמעות העכשווית של האנלוגיה הציונית-צלבנית. בספרו של שמעון פרס 'קלע דוד', ובספרו של לובה אליאב 'ארץ הצבי', מתקיים דיון ביחס לאנלוגיה ההיסטורית.²⁰ שני הכותבים בחרו להתמקד דווקא במשמעותו של קרב חטין ביולי 1187, שבו הביס צבאו של צלאח א-דין את צבא הצלבנים. גם פרס וגם אליאב בחרו להתייחס לתבוסת הצלבנים בקרב מן העבר מתוך ראייה של האופן, שבו מדינת ישראל צריכה להיערך על מנת להימנע מקרב הכרעה דומה בין ישראל לעולם הערבי. האנלוגיה הצלבנית-ציונית לא זו בלבד שהיא מבטאת סוג של חרדה מפני קיום זמני של מדינת ישראל, אלא שהיא ממחישה את הדינמיקה של הזיכרון הקולקטיבי.

רמיזותיהם של פרס ושל אליאב על קרב חטין אטומי בעתיד – קרב השונה בממדיו, במהותו ובמשמעותו מקרב חטין ההיסטורי – מעלות את השאלה, האם נחרט דימוי התבוסה הצלבנית בגליל בתודעתם של היהודים כקרב אפוקליפטי, דוגמת הקרב על מצדה או הטראומה של השואה? ואם כן, מה הייתה תרומתו לעיצוב המחשבה האסטרטגית הגרעינית הישראלית? נראה שמקומו של סיפור קרני חטין בתודעה הישראלית הקולקטיבית הוא שולי לחלוטין: אם היה אירוע מכונן, שעיצב את השקפתם של מקבלי ההחלטות בסוגיית האופציה הגרעינית הישראלית, אין ספק שאירוע זה היה שואת יהודי אירופה ולא התבוסה הצלבנית.

בתום מלחמת ששת הימים גיבש יגאל אלון את תכניתו להקמת מדינה פלסטינית קטנה, מצומצמת בשטחה, הקשורה בהסכם ביטחון עם ישראל. אלון התנגד בתקיפות למסירת שטחי הגדה המערבית שנכבשו במלחמת ששת הימים לידי הירדנים. בישיבת מרכז הקיבוץ המאוחד הסביר אלון את עמדתו בכך ש'בעיני החזרת חלקים מן הגדה המערבית לירדן [...] היא מסוכנת [...] מי לידינו יתקע כף שבעמאן לא יהיה משטר מיליטנטי עם משענת בינלאומית איתנה, אשר בסיטואציה בינלאומית בלתי נוחה לישראל יפר את הפירוש של הגדה המערבית ויהפוך אותה לעמדה קדומנית של צלאח א-דין הבא, מול חוף הים התיכון'.²¹

מפעל ההתנחלות היהודית בשטחים לאחר מלחמת ששת הימים והעלאת תכנית אלון, עוררו לא רק אצל יגאל אלון את ההשוואה בין גורל ההתיישבות הצלבנית בארץ ישראל לבין עתיד ההתנחלויות בשטחי הגדה

המערבית. בן-ציון דינור התייחס לאנלוגיה הצלבנית-ציונית בהקשר של תכנית אלון: התכנית עוררה בקרב הרפורמים קשים על אודות גורלה של מדינת הצלבנים ובדבר עתידה של מדינת ישראל.²²

שלושה חודשים לאחר תום מלחמת ששת הימים וביום השנה השבעים לקונגרס הציוני בבזל, הוזמן רמטכ"ל הניצחון, יצחק רבין, לשאת נאום בעצרת בבזל. בנאומו, שנישא באולם שבו נערך הקונגרס הציוני, השווה רבין את מדינת ישראל לממלכת הצלבנים:

אויבנו, ובעיקר שליט מצרים הקולונל נאצר, ניסו פעמים רבות להשוות את מדינת ישראל למדינת הצלבנים. אין בכוונתי להפריך הקבלה בלתי מתאימה זו. יחד עם זאת, יהיה זה בלתי נכון להתעלם מכמה וכמה קווי דמיון מקבילים הקיימים בכל זאת. מדינת הצלבנים חרבה כאשר אבד הקשר בינה לבין העורף הגדול של הנצרות באירופה וכאשר מדינת הצלבנים איבדה את תחושת שליחותה ויעודה כלפי הרעיון המרכזי שבשמו נשלחה על-ידי אירופה הנוצרית למזרח התיכון.²³

לעומת ההשוואה בין הצלבנות לבין הציונות, ששללה את השליטה היהודית בשטחי הגדה המערבית, קיימת גם פרשנות שונה השוללת אנלוגיה זו. למרות טענות המושמעות מצד דוברי המתנחלים, השוללות כל השוואה בין מפעל ההתנחלות הישראלי המודרני לבין ההתנחלות הצלבנית בארץ ישראל, בשיח הישראלי הפוליטי והציבורי (ולא רק בזה הערבי-המוסלמי) קיימת התייחסות המתארת את המתנחלים כמי שמנהלים מעין מסע צלב דתי (ולא רק פוליטי או כלכלי) המבוסס על חזרה לקברי האבות.

האנלוגיה בין ממלכת הצלבנים לבין מדינת ישראל משמשת לא רק כלקח היסטורי באידאולוגיה הציונית, אלא גם כמודל קולוניאליסטי בעמדות שניתן להגדירן פוסט-ציוניות. בביקורת הפוסט-ציונית מתקיים שיח תאולוגי מוסווה: השימוש בטרמינולוגיה כגון 'החטא הקדמון' בהקשר של הקמת מדינת ישראל וגירוש פלסטינים במלחמת העצמאות, כמו גם השימוש במושג 'מסע צלב שקט' לתיאור ראשית ההתיישבות הציונית בארץ ישראל, ממחיש את החשיבות של האנלוגיה ההיסטורית כמיתוס פוליטי. במאמר זה סקרתי בקצרה מקרה בוחן – הקשר המיתי בין הצלב, הסהר והמגן-דוד בזיכרון המתמשך של הישראלים.

20 שמעון פרס, קלע דוד, ירושלים תש"ל, עמ' 206; אריה (לובה) אליאב, ארץ הצבי, תל אביב תשל"ב, עמ' 133–137.

21 בתוך: צבי שילוח, אשמת ירושלים, תל אביב 1989, עמ' 302.

22 ריאיון שערך המחבר עם יהושע אריאלי, מאי 1988.

23 יצחק רבין, 'מדינה המחפשת את עמה', בתפוצות הגולה 3 (סתיו תשכ"ח), עמ' 30–32.